KRITIK DER EPHESER- UND KOLOSSERBRIEFE AUF GRUND EINER ANALYSE IHRES...

Heinrich Julius Holtzmann







KRITIK

DER

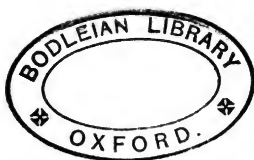
EPHESER- UND KOLOSSERBRIEFE

AUF GRUND EINER ANALYSE
IHRES VERWANDTSCHAFTSVERHÄLTNISSES.

VON

DR. HEINRICH JULIUS HOLTZMANN,
ORDENTLICHEM PROFESSOR DER THEOLOGIE IN HEIDELBERG.

LEIPZIG,
VERLAG VON WILHELM ENGELMANN.
1872.


BODLEIAN LIBRARY
OXFORD.

Vorwort.

Anstatt einer in Angriff genommenen kritischen Arbeit über das vierte Evangelium, die aus mancherlei Gründen vor der Hand zurückgestellt werden musste, erscheint hier ein anderweitiger Beitrag zur biblischen Wissenschaft, welcher sich mit der johanneischen Frage nahe berührt (vgl. S. 267 fg.) und einiges Material zu ihrer Lösung bringt (vgl. S. 314). Im Vergleiche mit anderen Gebieten der neutestamentlichen Einleitung macht, was bisher zur historischen und literarischen Kritik der Epheser- und Kolosserbriefe geschehen ist, unstreitig immer noch den Eindruck der Vorarbeit. Das hier gebotene Werk glaubt nun wenigstens Anspruch auf die Bedeutung einer, das vorhandene Material mit wesentlicher Vollständigkeit zusammenfassenden Darstellung des Sachverhalts erheben zu dürfen. Zu gleicher Zeit möchte es freilich auch den Weg anbahnen, auf dessen Betretung die unseren Schriftstücken zugewandte Forschung sich demnächst wird einzulassen haben, wofern sie noch weiter vom Fleck kommen will. Es gilt dies namentlich auch von der Exegese (vgl. S. 30 fg.), zu deren Dienst ich am Schlusse die genauen Stellenverzeichnisse angehängt habe, nachdem die Erfahrung gemacht war, wie fast alle neueren Commentare über die Synoptiker sich mit meinen bezüglichen Aufstellungen in der allerdings höchst bequemen Manier abgefunden, dass sie, abgesehen von den drei, die einzelnen Evangelien Perikope für Perikope behandelnden und darum übersichtlicheren Abschnitten, so ziemlich den gesammten übrigen Inhalt ignorirten. Zur Exegese, bezüglich welcher ich von Kesselring's in Aussicht gestelltem Commentar unserer Briefe nicht ohne Grund (vgl. S. 33) gute Erwartungen hege, tritt noch die biblische Theologie, welche im vierten Kapitel einen Beitrag empfängt. In erster Linie ist es aber natürlich die neutestamentliche Einleitung, welche von den Ergebnissen meiner Forschung berührt wird. In dieser Beziehung werden von besonderem Belange das erste und das fünfte Kapitel sein; die Quintessenz findet sich S. 303 fg.

Von eigener Forschung steht freilich das Allermeiste im zweiten und dritten Kapitel. Es ist hier genaue Rechenschaft gegeben über Methode und Mittel, deren Anwendung mir nach anhaltend in's Werk gesetzten Versuchen, von denen lange immer einer den anderen ergänzt und corrigirt hat, endlich das vorliegende Resultat eingetragen. Ich habe jedoch erst abgeschlossen, als ich mir des höchsten Grades von subjectiver Gewissheit, welcher in solchen Dingen erreichbar ist, bewusst war und fortgesetzte Lectüre der Briefe keinerlei Schwankungen mehr hervorrief. Die Ahnung aber, dass in dieser Richtung die Lösung des literarischen und historischen Räthsels unserer Briefe liegen müsse, habe ich schon früher ausgesprochen (vgl. Weber und Holtzmann: Geschichte des Volks Israel und der Entstehung des Christenthums, I, 1867, S. XXIV).

Ich bin mir freilich bewusst, dass in einem Falle, wie der hier vorliegende, wo es sich um Differenzirung von geistigem Eigenthum handelt, das allgemeine Urtheil, wonach überhaupt ein doppeltes schriftstellerisches Bewusstsein vorliegt, schneller und sicherer zu gewinnen ist, als sich die Auseinandersetzung im Einzelnen wird vollziehen lassen. Ich gebe im Voraus zu, dass die Demarcationslinie am einzelnen Punkt zuweilen disputabel bleibt. Schlechthin fordere ich nur, dass wer Augen hat, die verschiedene Färbung der zusammentreffenden Strömungen bemerke. Dagegen darf ich mich nur auf die immer noch irgendwie problematisch gehaltenen Schlüsse S. 73 fg. 156. 169 fg. 174 fg. berufen, um mich gegen jeden Verdacht zu decken, als glaubte ich an absolute Sicherheit meines Urtheils und erlaubte mir selbst einen Orakelton, der mir an Andern nie gefallen hat. Beispielsweise sei also ausdrücklich bemerkt, dass ich bezüglich des S. 87. 168 besprochenen Wechsels von Singular und Plural, oder bezüglich der nach S. 120 fg. 175 fg. in Wegfall kommenden Worte *ἐν δυνάμει*, ja auch (was übrigens aus der Art, wie S. 119—121 das Pro und Contra besprochen wird, von selbst erhellt) bezüglich der ganzen Haustafel besserer Belehrung, wenn solche mit wissenschaftlicher Strenge ertheilt werden kann, zugänglich bin. Auch S. 159 fg. 180 handelt es sich blos um einen Vorschlag. Ich habe mich eben hier und durchgängig als vorsichtiger Haushalter auf ein Minimum des Sicheren zurückgezogen und schwankendes Grenzgebiet lieber aufgegeben als mit den verrufenen Mitteln jener »Kritik aus dem Glauben« behauptet, welche nach Ritschl's treffendem Wort nichts ist als »Kritik unter der Kritik« (Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung, I, S. 468).

Heidelberg, den 17. Mai 1872.

Inhaltsverzeichniss.

Erstes Kapitel.

Das Problem.

Zweites Kapitel.

Untersuchung des schriftstellerischen Verwandtschafts-verhältnisses.

Drittes Kapitel.

Analyse der einzelnen Schriftstücke.

Viertes Kapitel.

Der gemeinsame Lehrgehalt.

Fünftes Kapitel.

Entstehungsverhältnisse und geschichtliche Lage.

Erstes Kapitel.

Das Problem.

---

1. Der Epheserbrief.

1. Inhalt.

Dieser Brief charakterisirt sich im Gegensatze zu der unzweifelhaft echten Hinterlassenschaft des Paulus als ein Hirtenbrief von sehr allgemeiner, vorzugsweise praktischer Natur. Schon nach der patristischen Exegese zerfällt er in zwei, durch die Doxologie 3, 20. 21 geschiedene Theile, von welchen der erste mehr lehrhafter Art ist, in dieser seiner Eigenschaft aber so sehr zur Vorbereitung auf den zweiten, d. h. die ethische Hälfte, dient, dass man schon in jenem nur eine Einleitung zu diesem erkennen wollte[1]).

Nach der Zuschrift (1, 1. 2) lesen wir eine lang ausgedehnte Lobpreisung Gottes (1, 3—14), welche den Lesern zu Gemüthe führen will, dass ihr Christenstand nicht eine Sache eigenen Beliebens und Entschliessens, sondern Verwirklichung eines vorzeitlichen und auf den Abschluss aller Geschichte zielenden Rathschlusses Gottes ist. Daran reiht sich (1, 15—23) eine Danksagung, die zugleich in eine Fürbitte übergeht, dass Gott sie erkennen lasse, wie etwas Grosses es sei um diesen Christenstand und wessen sich die Gläubigen von der Krafterweisung Gottes, die ja in ihnen die gleiche ist wie in Christus, versehen dürfen. Im unmittelbarsten Anschlusse daran erfolgt nun (2, 1—10) eine Erklärung des Christenberufes nach der sittlichen Seite, als einer, der Auferweckung Christi gleichkommenden, Erweckung aus dem Sündentode durch eine grosse That göttlicher Macht und Gnade. Insonderheit wird auf diese Weise eine Erinnerung an die Heidenchristen begründet (2, 11—22), dass sie dem heilsgeschichtlichen Gemeinwesen zuvor fremd waren

---

1) Hofmann: Die h. Schrift N. T. IV, 1870, 1, S. 143 fg. 272 fg.

und ihren Eintritt nur dem, die Scheidewand zwischen Israel und der Völkerwelt niederreissenden Kreuzestode Christi zu verdanken haben. Alle diese Ausführungen, in denen nach 3, 4 der Schwergehalt des Briefes ruht, werden schliesslich noch sicher gestellt durch Hinweisung auf den gefangenen Paulus, welchem die Heidenchristen die Bekanntschaft mit jenem, für die Menschenwelt und das höhere Geisterthum so bedeutungsvollen Geheimniss von der Aufnahme der Heiden in die göttliche Heilsgeschichte verdanken (3, 1—19). Dann folgt die abschliessende Doxologie (3, 20. 21).

Die Ermahnungen des praktischen Theiles werden zunächst (4, 1—16) aus dem Wesen der neuen Gemeinschaft abgeleitet, in welche die Leser herübergetreten sind, und fordern demgemäss ein, der grossartigen Einheit des Leibes Christi entsprechendes und dieselbe bewahrendes Liebesverhalten der Einzelnen unter sich und ein, durch das organische Ineinandergreifen Aller dem Ganzen zu Gute kommendes Streben nach christlicher Vollreife. Insonderheit muss, wie in einer zweiten Reihe (4, 17—5, 20) auseinandergesetzt wird, der jetzige Wandel der Leser das reine Widerspiel sein von ihrem früheren, heidnischen, wozu namentlich auch dienlich sein wird, wenn sie sich von aller Berührung mit heidnischen Greueln unverworren erhalten und strenger Achtsamkeit über sich selbst pflegen. Aber abgesehen von den specifisch christlichen Tugenden sollen auch die natürlichen Gemeinschaftsverhältnisse in Familie und Haus, also zwischen Mann und Weib, Eltern und Kindern, Herrschaften und Gesinde, die richtige christliche Würdigung und Weihe empfangen (5, 21—6, 9). Nur Eines bleibt jetzt noch übrig: der Christ muss nicht blos christlich leben, sondern auch beständig kämpfen mit den feindlichen Mächten einer dämonischen Geisterwelt. Hierzu und zum Gebet fordert daher der Verfasser noch auf (6, 10—20), um sofort mit wenigen Worten zu schliessen (6, 21—24).

2. Geschichte der Kritik.

1) Schon dem Erasmus fiel die fremdartige Schreibart dieses Sendschreibens auf. Aber erst Usteri[1]) und nach ihm besonders De Wette äusserten entschiedene Zweifel. Letzterer schon in der ersten Auflage seiner »Einleitung«[2]), aber erst später entschied er sich vollends gegen die Echtheit des Briefs[3]). Unabhängig davon war

1) Paulinischer Lehrbegriff, 1824, S. 2 fg.

2) Historisch-kritische Einleitung in das N. T. 1826, S. 256 fg. 263 fg.

3) Kurze Erklärung des Epheserbriefes, 1843, S. 79. 2. Ausg. 1847, S. 88 fg.

auch Schleiermacher auf die Meinung gerathen, der Apostel habe, nachdem er den Kolosserbrief geschrieben, einen seiner Gehülfen, den Tychicus, aufgefordert, einen ähnlichen Brief an eine andere Gemeinde zu schreiben [1]). Noch bedeutend verschärft wurden aber die Zweifelsgründe von Baur [2]), Schwegler [3]), Planck [4]) und Zeller [5]), welche namentlich die zeitgeschichtlichen Beziehungen auf den Gnosticismus und Montanismus hervorhoben. Ohne diese Begründung zu theilen, haben den Brief entschieden verworfen auch Ewald [6]), Renan [7]), Davidson [8]), Hausrath [9]) und in Folge neuer eingehender Untersuchungen Hoekstra [10]), Hitzig [11]) und Hönig [12]).

2) Vertheidigt wurde der Brief von Hemsen, Neudecker, Wurm, Wiggers, Rink, Bleek, Anger, Reuss, A. Maier, Langen, Weiss, Neander, Guericke, Wieseler, Lünemann, Kiene, Rückert, Harless, Räbiger, Meyer, Braune, Krenkel, Sabatier, in neuerer Zeit mit besonderem Geschick von Klöpper [13]), Schenkel [14]) und Hofmann [15]). Die Sätze dieser apologetischen Kritik erstrecken sich hauptsächlich auf folgende Punkte.

1. Die Klarheit der geschichtlichen Verhältnisse. Der Brief ist nach 6, 21 durch Tychicus nach Ephesus gebracht, gleichzeitig mit den Briefen an die Kolosser und an den Philemon. Paulus hat befriedigende Nachrichten aus Ephesus empfangen, aber es fehlt noch am rechten Geist der Einheit (2, 11 fg. 4, 1 fg.) und an entschiedenem Bruch mit heidnischen Unsitten (4, 25 fg. 5, 3 fg.)

---

1) Einleitung in das N.T. 1845, S. 165 f. 194.

2) Paulus, 2. Ausg. 1866, II, S. 3 fg.

3) Nachapostolisches Zeitalter, 1846, II, S. 330 fg. 375 fg.

4) Theologische Jahrbücher, 1847, S. 461 fg.

5) Vorträge und Abhandlungen, 1865, S. 246 fg.

6) Geschichte des Volkes Israel, VII, 2. Ausg. 1859, S. 243 fg. VIII, S. 274 fg. Sendschreiben des Apostels Paulus, 1857, S. 469. Sieben Sendschreiben des Neuen Bundes, 1870, S. 153 fg.

7) Saint-Paul, 1869, S. VI. XII fg.

8) Schon in dem früheren Werke: An introduction to the New Testament (1848—51), II, S. 352 fg.

9) Der Apostel Paulus, 1865, S. 2.

10) Theologisch Tijdschrift, II, 1868, S. 599 fg. Vgl. bes. S. 648.

11) Zur Kritik paulinischer Briefe, 1870, S. 22 fg.

12) Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie, 1872, S. 63 fg.

13) De origine epistolarum ad Ephesios et Colossenses, 1853.

14) Die Briefe an die Epheser, Philipper, Kolosser, 1862, S. 7 fg. Bibel-Lexikon, II, S. 120 fg.

15) A. a. O. S. 276 fg.

2. Das Zeugniss der Tradition. Die alte Kirche stimmt vollständig überein hinsichtlich seiner, und seine Anerkennung durch Polykarp, Ignatius und Irenäus insonderheit spricht gegen gnostischen Ursprung.

3. Der Brief macht jedenfalls nicht den Eindruck, zur blossen Uebung abgefasst worden zu sein; dazu ist gerade auf die Form zu wenig Sorgfalt verwendet. Aber es lässt sich auch kein Zweck der Unterschiebung denken. Ein Fälscher, der den Paulus so gut nachzuahmen verstand, hätte schwerlich dem Briefe die bedenkliche Adresse gegeben. Nirgends werden auch mit Schärfe streitende Parteien gezeichnet. Zwar wäre die darzustellende Einheit der Kirche gegenüber den Parteikämpfen allerdings eine würdige Tendenz gewesen. Bestimmte Wege aber zur Förderung einer solchen Einheit werden nicht gebahnt, und die sittlichen Ermahnungen, womit die eine Hälfte des Briefes gefüllt ist, gehen in der Rechnung der Tendenzkritik schwerlich ohne Rest auf.

4. Der grossartige Inhalt, ganz angemessen dem paulinischen Lehrbegriff.

5. Ebenso steht es mit dem Periodenbau. Trotz des Eigenthümlichen des Epheserbriefs müsste man um der durchgehenden Anklänge an die bekannte paulinische Art willen doch annehmen, dass der Verfasser, wenn er nicht Paulus gewesen sein sollte, diesen auf das Glücklichste nachgeahmt habe.

6. Der ganze Geist des Briefes ist apostolisch, wie auch De Wette den Stempel des apostolischen Zeitalters dem Briefe aufgedrückt findet und ihn deshalb einem begabten Schüler des Paulus zuschreibt[1].

3) Nichts desto weniger ist selbst für das theologische Durchschnittsurtheil noch immer eine ganze Reihe von Bedenken übrig geblieben, welche mindestens als unerledigt gelten müssen; daher Grund genug für alle apologetische Kritiker und Exegeten, wofern nur Wahrheitsliebe und Besonnenheit bestimmende Mächte für sie sind, ihrem Urtheil über den Epheserbrief immer noch ein mehr oder minder grosses Fragezeichen beizufügen. Seinem Inhalte nach ist der Brief durchaus nicht so durchsichtig als die frühern und zweifellos echten Sendschreiben des Apostels. Er bewegt sich ganz im Allgemeinen. Der Heidenapostel redet zu Heidenchristen. Auch die Leser sind unbestimmt und allgemein gehalten, und erscheinen mehr wie das Publikum eines Predigers. Hervorgehoben wird die Einheit der christlichen Kirche, begründet durch die Einheit des die ganze

1) Einleitung in das N. T. 1826, S. 264. 6. Ausg.. 1860, S. 319.

persönliche Welt umfassenden Heilsplans, gegenüber der bisherigen Trennung der Menschheit im Heidenthum und Judenthum. Diese Einheit des zuvor Getrennten ist der durchschlagende Gedanke, die höchste Idee sowohl im dogmatischen, wie im ethischen Theil (2, 13—22. 3, 6. 4, 3—6).

So aber spricht schwerlich ein Mann, welcher selbst mitten im Kampf und in der Arbeit um die Einführung der Heiden in's Gottesreich darin steht. Eher schickt sich für einen Späteren, welcher auf die Ergebnisse des bereits abgeschlossenen Werkes des Paulus zurückblickt, eine solche umfassende Allgemeinheit der Betrachtung, eine so objective Art, wie 2, 20. 3, 5. 4, 11 von den Aposteln die Rede ist. Namentlich macht 3, 5 den Eindruck der Conception eines Schriftstellers, welcher sich in das, durch die göttliche Offenbarung über den Beruf der Heiden erweiterte und erleuchtete Bewusstsein der *ἅγιοι ἀπόστολοι* hineinversetzt. Oder wie wäre denn eine solche Bezeichnung der Classe, der er selbst angehört, im Munde des Paulus denkbar? Was man auch immer sagen möge, um die Unverfänglichkeit dieses, in einem gewissen Sinne allerdings allen Christen zukommenden Epithetons darzuthun[1]: nirgends sonst gebraucht Paulus eine derartige Bezeichnung, welche sich vielmehr auf natürliche Weise nur erklärt als rhetorisches Product einer Zeit, die den Aposteln bereits ferner steht und mit um so grösserer Ehrfurcht zu ihnen hinaufblickt[2]. Aehnlich hat man ja auch Offenb. 21, 14 gegen die Hypothese einer apostolischen Authentie verwerthet.

Aber auch die Ausdrucksweise überhaupt befremdet, diese gewaltsame Häufung von Substantiven, der breite, wortreiche und tautologische, oft schwülstige Ton, die mit Zwischensätzen überladene, ungelenke Schreibart, infolge deren oft Sätze wieder aufgenommen werden, die man bereits vergessen hat. Gerade einer ganz unbekannten Gemeinde gegenüber, wo es galt, »aus der Ferne in die Ferne zu wirken«[3], befremdet diese, das Verständniss erschwerende, Fülle des Ausdrucks. Auch die Annahmen einer Encyklica oder eines Dictates in freiester Weise erklären nicht Alles.

Dazu enthält der Brief sprachliche Elemente, die dem Paulus sonst fremd sind. Er nennt den Satan *διάβολος* (4, 27. 6, 11), wie sonst besonders in den Pastoralbriefen geschieht, und statt *οὐρανός* oder *οὐρανοί* sagt er auffälliger Weise *τὰ ἐπουράνια* (1, 3. 20. 2, 6. 3, 10. 6, 12); es ist eine schlechte Ausrede, der Verfasser wiederhole

1) Vgl. namentlich **Harless**, **Bleek**, **Hofmann**, S. 113.
2) **De Wette** zu 3, 5. **Baur**, S. 36 fg.
3) **Hofmann**, S. 291.

eben nur solche Ausdrücke, die ihm sonst nicht geläufig sind, nachdem er sie das erstemal mit bestimmter Absichtlichkeit gebraucht habe [1]. Wie sehr ihm vielmehr jene Bezeichnung eigenthümlich ist, ersieht man sogar aus 1, 10, wo er nach richtiger Lesart ἐπὶ statt ἐν τοῖς οὐρανοῖς schreibt [2]. Wenn auch die von De Wette [3] notirten κοσμοκράτορες 6, 12 wenigstens Analogien haben, so stehen doch die πευματικά dort ganz einzig da. Anderes hat zwar Parallelen, wird aber in eigenthümlichem Sinne gebraucht. So ist das Wort πλήρωμα 1, 23 auf die Kirche angewandt. Das alles hat einen späteren, mehr gnostischen Geschmack. Sonst mag es in Bezug auf die unpaulinischen Elemente, welche man im dogmatischen Lehrstoffe des Briefes hat ausfindig machen wollen, nicht ohne Uebertreibungen abgegangen sein [4]. Einiges aber verdient denn doch sehr der Beachtung. Schon der Ausdruck und Begriff der περιποίησις (1, 14) im Sinne von Mal. 3, 17 gehört zu dem eigenartigen Vorstellungsgebiete des Briefes [5]. Ferner finde sich 4, 8 eine, sonst dem Apostel fremde Psalmstelle willkürlich benutzt (doch ist der Beweis Gal. 3, 16. 4, 24 fg. an sich nicht zwingender); 5, 14 werde sogar eine nicht biblische Stelle, vielleicht eine Prophetie oder ein urchristlicher Hymnus, angeführt (indessen vgl. 1 Kor. 2, 9). Gott heisst »der Vater der Herrlichkeit« (1, 17), »der das All geschaffen hat« (3, 9), »von welchem Alles, was einen Vater hat, den Namen führt« (3, 15). Das kommt wenigstens sonst nicht vor. Eigenthümlich wäre auch, wenn die betreffende Erklärung von 4, 8—10 richtig ist [6], die Lehre von der Höllenfahrt, wobei zwar noch nicht, wie 1 Petr. 3, 19 von einer Wirksamkeit im Hades die Rede wäre, aber doch von einem Triumph über böse Geister. Sicher dagegen ist, dass der Satan hier in der Atmosphäre herrscht (2, 2). Alle diese Thatsachen sind anzuerkennen, wenn man auch über ihre Beweiskraft verschieden urtheilen mag. Geradezu feindselig treten sie dem anderweitig bekannten Lehrstoff des Paulus nirgends gegenüber, und was z. B. 1 Kor. 6, 3 steht, ist nicht minder singulär [7].

Um so befremdlicher sind die persönlichen Digressionen und

---

1) So Hofmann, S. S. 118. 290.

2) Vgl. Hofmann, S. 20. — 3) Einleitung in das N. T. 6. Ausg. S. 319.

4) Hofmann, S. 184 fg.

5) Hoekstra, S. 639.

6) Vgl. ihre Begründung besonders bei Baur (Paulus II, S. 18 fg. Neutestamentliche Theologie, S. 260 fg.), Ewald (Jahrbücher der bibl. Wissensch. IV, S. 230. V, S. 314 fg. Sieben Sendschreiben, S. 190 fg.), Hofmann (a. a. O. S. 155 fg.) und H. Müller (Zeitschrift für lutherische Theologie und Kirche, 1871, S. 619 fg.).

7) Hofmann, S. 284.

überhaupt das ganze subjective Gepräge, vermöge dessen der Brief als paulinisch erscheinen soll: die beständig wiederholte, an die Pastoralbriefe erinnernde Einschärfung seiner amtlichen Stellung (3, 1—3. 7. 4, 1. 6, 20), die zumal im unmittelbaren Gefolge von 3, 5 auffallende Erinnerung an seine Vergangenheit 3, 8 (viel motivirter ist 1 Kor. 15, 9), endlich die ungeschickte Berufung auf seine Einsicht, von welcher sich die Leser selbst überzeugen könnten 3, 4 (wie ganz anders lautet die nächste Parallelstelle 2 Kor. 11, 5. 6). Ohne Parallele ist schliesslich auch der Gruss 6, 23. 24.

3. Die Adresse.

1) Der Adresse zufolge ist der Brief gewidmet *τοῖς ἁγίοις τοῖς οὖσιν ἐν Ἐφέσῳ καὶ πιστοῖς ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ* (1, 1). Nun hatte Paulus nach Apg. 18, 19—21. 19, 1—20, 1 in Ephesus Jahre lang (Apg. 19, 10. 20, 31) gewirkt, zuerst unter Juden, dann auch unter Heiden (19, 9. 10. 17); aber vorzugsweise bezeugt ist das Vorhandensein eines starken judenchristlichen Elements in Ephesus (18, 19. 20. 19, 8. 13—16. 34. Offb. 2, 1. 2. 6).

Als Leser unseres Briefes dagegen sind blos Heidenchristen gedacht (2, 1. 2. 11—13. 19. 3, 1. 6. 4, 17. 22. 5, 8), sei es nun, dass das *ἡμεῖς* im Gegensatze zu *ὑμεῖς* die Judenchristen [1]) oder Juden- und Heidenchristen zusammen [2]), oder bald das eine bald das andere bedeute [3]). Richtig bemerkt Ewald, der ganze Abschnitt 4, 25—6, 9 enthalte eine Art von Gesetzgebung und Sittencodex für das Heidenchristenthum [4]).

Noch auffallender ist aber, dass von einer persönlichen Bekanntschaft dieser Heidenchristen mit dem Verfasser nirgends eine Spur begegnet. Vielmehr war es ihm nach 1, 15 eine tröstliche und dankenswerthe Neuigkeit, aus dem Bereiche derer, an die er schreibt, von Glauben an Jesus und von christlicher Liebe zu hören (*ἀκούσας*). Und auch sie werden, so setzt er 3, 2 voraus, gehört haben (*εἴ γε ἠκούσατε*) von dem ihm eignenden sonderlichen Berufe (vgl. dagegen 1 Kor. 15, 2. 2 Thess. 2, 5). Auf das Lesen und Studiren seines Briefes werden 3, 4 die Angeredeten hingewiesen, um sich von der Competenz des Verfassers in Sachen christlicher Wahrheit zu über-

---

1) D. Schulz, Guericke, Neander, Schenkel, Hoekstra S. 644. Aehnlich Ewald, S. 208.

2) Hofmann, S. 64.

3) Kiene, Studien und Kritiken, 1869, S. 297 fg.

4) Sieben Sendschreiben, S. 160.

zeugen. Und als ob er es selbst nicht wissen könne, setzt er 4, 21 zu *ἐμάθετε τὸν Χριστόν* ein *εἴ γε αὐτὸν ἠκούσατε*. Es war deshalb schon eine Tradition der antiochenischen Schule, die von Theodor von Mopsuestia vertreten [1]) und von Theodoret bezeugt ist [2]), dass die Epheser dem Paulus noch persönlich unbekannt gewesen seien, als er an sie schrieb. Neuere Versuche, jenen Stellen theils eine mildere Deutung zu geben, theils sie als Ironie zu fassen [3]), scheitern an dem bestimmten Wortlaut [4]). Je lebhafter das Interesse ist, welches der Schreibende sowohl selbst an der Gemeinde nimmt, als auch bei dieser beansprucht (1, 15—18. 3, 1. 13—19. 6, 10. 19—22), desto unbegreiflicher nur wird die in Rede stehende Erscheinung [5]).

Ferner lesen wir auch keinen Gruss an einzelne Glieder der Gemeinde, oder an die ganze Gemeinde von einzelnen Freunden des Apostels, etwa von Timotheus und Aristarchus, die doch nach Apg. 19, 29. 1 Kor. 4, 17 beide mit dem Apostel in Ephesus gewesen waren und im Kolosserbrief (1, 1. 4, 10; vgl. auch Philem. 1) als damals bei Paulus befindlich erwähnt werden. Die prekäre Auskunft Hug's, Timotheus sei noch nicht bei dem Apostel gewesen [6]), steht und fällt mit seiner Hypothese von der Priorität des Epheserbriefes vor dem Kolosserbrief [7]). Reuss seinerseits erinnert an das Fehlen der Grüsse von Bekannten in den Briefen an die Thessalonicher, Galater und im zweiten an die Korinther [8]). Aber dafür schrieb Paulus diese Briefe mit Anderen zusammen, dagegen den unsern, ähnlich wie den Römerbrief, in seinem eigenen Namen (durchweg in erster Person des Singulars). Dennoch findet sich selbst im Schlusse des Sendschreibens (6, 21—24) keine Rücksicht auf Gemeindeeinrichtungen, noch sonst eine Spur jener innigen und vertrauten Beziehungen, welche nach Apg. 20, 17—38 gerade zwischen Paulus und den Ephesern statt hatten. Auch fällt auf, dass trotz der Weissagung Apg. 20, 29. 30 von Irrlehrern nicht die Rede ist. Denn 4, 14. 15 geht auf allgemeine Erfahrungen, 5, 6 auf sittliche Verführungen, und 1, 10. 20—23. 2, 9. 10 ist gar nicht polemischer Natur.

1) Vorausgesetzt, dass er wirklich der Verfasser des von Pitra (vgl. Spicilegium Solesmense, I, 1852, S. 96) unter dem Namen des Hilarius veröffentlichten Commentars sein sollte.

2) Zu Eph. 1, 15. Opera ed. Nösselt, III, S. 401.

3) So Wiggers, Wieseler, Reuss, Schenkel: Bibel-Lexikon, II, S. 125.

4) Vgl. besonders Hofmann, S. 37 fg. 109. 111. 248 fg. 268.

5) Braune: Die Briefe St. Pauli an die Epheser etc. S. 3.

6) Einleitung in die Schriften des N. T. 3. Ausg. 1826. II, S. 402.

7) Vgl. Hönig, S. 65 fg.

8) Geschichte der h. Schriften N. T. 4. Ausg. 1864, S. 107.

Mit verhältnissmässig scheinbarstem Grunde beruft man sich auf 6, 21. 22, wornach alles Persönliche, was über die 3, 1. 4, 1. 6, 20 erwähnte Gefangenschaft hinaus zu berichten gewesen wäre, durch Tychikus auf mündlichem Wege ausgerichtet werden sollte[1]. Aber »das Unverständliche, wenn er an solche schrieb, die er persönlich kannte und denen er persönlich verpflichtet war, ist ja vielmehr dies, dass er ihnen so allgemein zu schreiben vermochte, als sei er ihnen und als seien sie ihm nur von Hörensagen bekannt«[2]. »Es ist der ganze Ton, welcher durch den Brief hindurchgeht, der uns zeigt, der Apostel kann es hier unmöglich mit einer vertrauten Gemeinde, die er selbst in alle Tiefen christlicher Weisheit eingeführt hatte, zu thun haben«[3]. Verschollen sind ältere Ausflüchte, als ob Paulus um schmerzlicher Erfahrungen willen, die er in Ephesus gemacht hatte, jede Erinnerung an frühere Verhältnisse vermieden hätte[4], oder als ob der ganze Brief sich auf eine spätere Generation beziehe[5]. Paulus kam ja 54 zuerst nach Ephesus, war 59 zuletzt daselbst, und der Brief ist, wenn echt, zwischen 59 und 64 geschrieben. In solchem Zeitraum erwächst selbst unter tropischem Himmel keine neue Generation; und so unmittelbar nach Apg. 20, 17 fg. wird schwerlich ein Gewitter ausgebrochen sein, welches jede Erinnerung an früheren Sonnenschein wegschwemmte.

2) Nun gibt es aber auch äussere geschichtliche Thatsachen, die uns an der überlieferungsmässigen Ansicht irre machen. Darunter steht oben an der Umstand, dass der älteste Zeuge für den Brief ihn als Brief an die Laodicener kannte.

Der Apostel Paulus schreibt nämlich an die Kolosser (4, 16), wenn sein Brief bei ihnen gelesen sei, sollten sie dafür sorgen, dass er auch in der Gemeinde von Laodicea gelesen werde, sie aber auch »den aus Ladicea« zu lesen bekämen. Von dieser Stelle hat ein lateinisch schreibender[6] Fälscher Anlass genommen, einen Brief an die Laodicener zu erdichten, den schon Fabricius[7], zuletzt Ranke[8] mittheilen, und über welchen Anger[9], Wieseler[10] und Sar-

1) Reuss, Meyer, Schenkel: a. a. O. S. 124 fg.

2) Hofmann, S. 268.

3) E. Engelhardt: Zeitschrift für lutherische Theologie u. Kirche, 1870, S. 723.

4) Wurm: Tübinger Zeitschrift, 1833, I, S. 97 fg.

5) Wiggers: Studien und Kritiken, 1841, S. 413 fg.

6) Der griechische Text des Elias Hutter von 1699 ist Uebersetzung aus dem Lateinischen.

7) Codex apocryphus N. T., II, S. 873 fg.

8) Codex Fuldensis, 1868, S. 291 fg.

9) Ueber den Laodicenerbrief, 1843.

10) De epistola Laodicena, 1844.

tori [1]) gehandelt haben. Kann nun aber auch über die Unechtheit und Werthlosigkeit dieser, aus dem Kolosser- und Philipperbrief zusammengesetzten 20 Verse kein Zweifel sein, so frägt sich um so mehr, was aus dem echten Briefe des Paulus an jene Gemeinde geworden sei. Schon Marcion wollte ihn in unserm Epheserbriefe wiedererkennen, wie aus Tertullian (adv. Marc. V, 11) und eigentlich auch aus den missverstandenen Notizen des Epiphanius (Haer. XLII, 9) hervorgeht. Bemerkenswerth ist diese Aufstellung deshalb, weil man für dieselbe schwerlich irgendwelche dogmatische Gründe in's Feld führen konnte. Vielmehr machte die Beweisführung Marcion's auf Tertullian den Eindruck, als wolle der Häretiker auch in Herstellung der Ueberschrift als ein sehr sorgfältiger Untersucher erscheinen (Adv. Marc. V, 17: quasi et in isto diligentissimus explorator). Ohne ihn eigentlicher Fälschung der Ueberschrift zu beschuldigen, beruft sich Tertullian gegenüber Marcion blos auf die allgemeine kirchliche Ueberlieferung, welche die Adresse nach Ephesus für sich habe.

Es wollten daher Mill und Wetstein, neuerdings noch Holzhausen [2]), Bleek [3]), Baur [4]), Räbiger [5]), Laurent [6]), Hausrath [7]), Volkmar [8]), Reuss [9]), Klostermann [10]) und Andere die Angabe Marcion's aufrecht halten, indem sie auf die eine oder andere Art den Kol. 4, 16 empfohlenen Laodicenerbrief mit dem Epheserbrief identificirten.

Indessen hatte Marcion seine Adresse »an die Laodicener« wahrscheinlich aus Kol. 4, 15. 16 (vgl. 2, 1) entnommen. Aber nach dieser Stelle muss der Laodicenerbrief für älter als der Kolosserbrief gehalten werden, während unser Epheserbrief Vielen unter den Genannten für nach dem Kolosserbriefe entstanden gilt. Kann man dagegen auch einwenden, dass Kol. 4, 16 als eine nachträgliche Einschaltung des Apostels zu betrachten sei [11]), so verträgt sich doch der Gruss an die Laodicener Kol. 4, 15 nur schwer mit der vorausgesetzten Thatsache eines gleichzeitigen Briefs an dieselben. Schon

1) Ueber den Laodiceerbrief, 1853.
2) Der Brief an die Epheser, 1833, S. XIII.
3) Einleitung in das N. T., S. 454 fg. Die Briefe an die Kolosser etc. S. 183.
4) Paulus, II, S. 49.
5) Christologia Paulina, 1852, S. 48.
6) Jahrbücher f. deutsche Theol. 1866, S. 129 fg.
7) A. a. O. S. 2.
8) Commentar zur Offenbarung Johannes, 1862, S. 66.
9) A. a. O. S. 104 fg.
10) Jahrbücher für deutsche Theologie, 1870, S. 160 fg.
11) So Bleek, Einleitung, S. 459. Briefe an die Kolosser etc. S. 191.

Tertullian hat die Adresse an die Laodicener eine willkürliche Bestimmung genannt, und weder er noch Marcion haben wohl überhaupt einen Bestimmungsort gelesen. Tertullian hält darum die Adresse für gleichgültig (de titulis nihil interest) [1]. Damit stimmt, dass auch unsere beiden ältesten Bibelhandschriften, die sinaitische und vaticanische, die Worte *ἐν Ἐφέσῳ* erst von zweiter und dritter Hand hinzugefügt enthalten [2]. Sogar noch im 12. Jahrhundert kommt es vor, dass in einer Minuskelhandschrift (Nr. 67, d. h. der Wiener Codex 34 des Lambeccius) die Adresse nach Ephesus zwar steht, aber von zweiter Hand wieder getilgt wird. Ja wir sind geradezu im Besitze alter Zeugnisse, wonach an der Spitze u ners Briefs keine Adresse gelesen wurde. Origenes fand in seinen Handschriften, wie aus einem neuerlich aufgefundenen Stück hervorgeht, nur die Worte: *τοῖς ἁγίοις τοῖς οὖσι καὶ πιστοῖς* [3]. Nach Basilius (contra Eunomium, II, 19) nennt Paulus die Christen *ὄντας*, weil sie auf wahrhafte Weise durch Erkenntniss *τῷ ὄντι* geeinigt seien: *οὕτω γὰρ καὶ οἱ πρὸ ἡμῶν παραδεδώκασι καὶ ἡμεῖς ἐν τοῖς παλαιοῖς τῶν ἀντιγράφων εὑρήκαμεν.* Ihm gilt sonach die Adresse *ἐν Ἐφέσῳ* für die jüngere Lesart, und noch Hieronymus thut im Commentar zu der Stelle dieser Deutung Erwähnung (ab eo qui est hi qui sunt appellantur) und scheint selbst noch Handschriften ohne Ortsbestimmung gekannt zu haben [4].

3) In neuerer Zeit hat man daher die Schwierigkeiten der Adresse wieder ziemlich allgemein empfunden und bald durch Annahme von Textverderbniss [5], bald durch neue Uebersetzungsversuche des *οὖσιν* ohne *ἐν Ἐφέσῳ* abhelfen wollen, wie »den Heiligen, die es auch wirklich sind« [6], oder »den da seienden Heiligen« [7] oder »den Heiligen,

1) Meyer, Kiene, Hofmann, Bleek, Langen erklären hier richtig gegen Harless, Wiggers, Lünemann, De Wette.

2) Tischendorf: Novum Testamentum ex codice Sinaitico, S. LXIV fg. Novum Testamentum Vaticanum, S. XVI.

3) Diese Notiz des Origenes ist mit Ausnahme Tischendorf's von den protestantischen Kritikern vernachlässigt worden. Zuerst theilte Ad. Cramer in den Catenae in Pauli epp. Oxford, 1842 S. 102 das betreffende Fragment aus dem Commentar des Origenes mit. Gegen Aberle (Tübinger Quartalschrift, 1852, S. 108 fg.) halten die obige Auffassung mit Recht aufrecht Langen (Einleitung, S. 106) und A. Maier (Theol. Literaturblatt, Bonn, 1871, S. 354).

4) Hofmann, S. 3.

5) Kiene lässt *οὖσιν* aus *ἔθνεσιν* entstanden sein. Nach Baur sollen die Worte *τοῖς οὖσιν ἐν Ἐφέσῳ* aus 2 Tim. 4, 11 eingetragen sein (S. 48). Aber auch die Handschriften, welche *ἐν Ἐφέσῳ* nicht haben, lesen doch immerhin noch *τοῖς οὖσιν* (Hoekstra, S. 601).

6) Schneckenburger: Beiträge, S. 133.

7) Matthies: Erklärung des Briefes an die Epheser, 1834, S. 7 fg.

welche auch Gläubige sind«[1]. Aber davon abgesehen, dass es keine ἡγιασμένοι gibt, die nicht auch πιστοὶ ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ wären, kann der Brief doch wohl nicht an alle Heiligen und an alle Gläubigen überhaupt gerichtet sein. Denn der Schreiber muss dieses τοῖς οὖσι so gemeint haben, dass es, wie auch Röm. 1, 7. 2 Kor. 1, 1. Phil. 1, 1, die Ortsbestimmung aufnehmen sollte.

Viel näher liegt daher die zuerst von Grotius (1641) angedeutete und von Usher (1650) begründete Hypothese, wornach der Brief ein Umlaufsschreiben gewesen wäre, etwa an die kleinasiatische Christenheit, welches Ephesus zum Ausgangs- und Mittelpunkt hatte. So J. D. Michaelis, Schmidt, Hug, Eichhorn, Flatt, Schott, A. Maier, Credner, Thiersch, Neander, Anger, Wiggers, Weiss, J. P. Lange, Langen.

Zwar haben Lünemann[2], De Wette[3], Reuss[4], Schenkel[5] u. A. gegen diese Auskunft Instanzen geltend gemacht, welche Erwägung verlangen. Der Brief sei gar nicht an eine unbestimmte Vielheit geschrieben; sonst müsste es heissen: »wenn auch Einige unter euch mich nicht kennen«. Es werden 1, 15. 16. 2, 11. 19. 3, 1. 4, 20 bestimmte Leser vorausgesetzt, und die Ermahnungen 4, 28. 5, 4. 12. 13. 18 scheinen auf bestimmten Thatsachen zu fussen. Auch werde Tychikus 6, 21. 22 als Ueberbringer, nicht aber als Rundreisender bezeichnet.

Aber im Grunde führen doch alle namhaft gemachten Stellen nicht über die Diagnose eines heidenchristlichen Publikums hinaus. Und wie will man sich denn mit den soeben dargelegten Schwierigkeiten auseinandersetzen? Man hat vorgeschlagen, nur einen bestimmten Theil der Gemeinde oder gar eine oder mehrere Tochtergemeinden in der Nähe von Ephesus als Leserkreis anzunehmen[6]. Dann würde doch im ersteren Falle der Unterschied des Theiles vom Ganzen bestimmt angedeutet, im letzteren der Muttergemeinde mit einem Worte gedacht sein. Und woher in beiden Fällen die Adresse ἐν Ἐφέσῳ?

Am einfachsten versteht sich der vorhandene Thatbestand bezüglich der Adresse allerdings unter Voraussetzung eines Circularschreibens. Die Adresse nach Ephesus würde sich dann daraus

1) Credner, Fr. K. Meier, Hofmann, Weiss: Herzog's Realencyklopädie, XIX, S. 481.

2) De epistolae quam Paulus ad Ephesios dedisse perhibetur authentia, 1842.

3) Einleitung in das N. T. 6. Ausg. S. 312. — 4) S. 105.

5) Bibel-Lexikon, II, S. 124.

6) Harless, Lünemann, Neudecker, E. Engelhardt: Zeitschrift für lutherische Theologie und Kirche, 1870, S. 724 fg.

erklären, dass der Brief von da ausging und nach Vollendung seines Umlaufes wieder eben dahin zurückkehren sollte [1]). Den Umstand aber, dass diese Adresse früh schon fehlte, muss man entweder dahin deuten, dass der Apostel gleich von vorn herein mehrere Exemplare habe schreiben lassen [2]), oder aber, da in diesem Falle zu erwarten wäre, dass sich auch Spuren von den übrigen Adressen erhalten hätten, dass die Adresse in blanco gelassen wurde, um jedesmal in entsprechender Weise ausgefüllt zu werden. Neben dem Typus, welcher gar keine bestimmte Adresse nannte, würde sich dann, vielleicht durch Vergleichung von 2 Tim. 4, 12 veranlasst [3]), ein anderer gebildet haben, welcher hinter *τοῖς οὖσιν* gleichsam als exemplificirendes Muster der Ausfüllung die Worte *ἐν Ἐφέσῳ* brachte [4]). Zu weit aber ging Bleek, wenn er meinte, es hätten im Alterthum zwei Adressen bestanden, eine nach Ephesus, die andere nach Laodicea [5]). Von diesen hält er, im Wesentlichen gefolgt von Kamphausen [6]), die letztere für die richtigere, insofern als Paulus den Tychikus mit diesem Briefe zunächst nach Laodicea gesandt, zugleich aber dem Ueberbringer es überlassen habe, ihn auch in Hierapolis und anderen phrygischen Gemeinden mitzutheilen; so habe der Brief keine feste Stätte gehabt, und habe es geschehen können, dass ihn später die Epheser auf irgend einem Wege für sich annectirten [7]). Die Weitläufigkeiten und Künstlichkeiten dieses Erklärungsversuches werden jedenfalls vermieden, wenn man Ephesus und Laodicea in gleicher Weise zu den Bestimmungsorten des Briefes zählt, etwa jenes als erste, dieses als letzte Station. Dies führt aber direct auf eine Reihe von Gemeinden, welche an die sieben Gemeinden des Apokalyptikers Johannes (1, 11) erinnern, sofern deren Cyklus von Ephesus eröffnet (2, 1) und von Laodicea beschlossen wird (3, 14).

So haben die Sache aufgefasst Kiene [8]), Hofmann [9]) und wohl auch Sabatier [10]). Tychikus hätte die Aufgabe gehabt, sowohl die sieben Gemeinden (Eph. 6, 22) als speciell die Kolosser (Kol. 4, 8) über die Lage des Apostels zu beruhigen; an letzterem Orte sollte man sich dann die, durch Tychikus schon zuvor von Ephesus aus

1) Hofmann: Die h. Schrift N. T. IV, 2, S. 177 fg.
2) Olshausen, Rückert: Der Brief Pauli an die Ephesier, 1834, S. 285 fg.
3) Ewald: Sieben Sendschreiben, S. 158.
4) Hitzig: Zur Kritik paulinischer Briefe, S. 29.
5) Einleitung in das N. T. S. 454. 458. Die Briefe an die Kolosser etc., S. 181.
6) Jahrbücher für d. Theol. 1866, S. 742 fg.
7) Einleitung in das N. T. S. 456 fg. Die Briefe an die Kolosser etc. S. 183 fg. 185 fg.
8) Studien und Kritiken, 1869, S. 323 fg.
9) A. a. O. S. 154. 177.
10) L'apôtre Paul, 1870, S. 201.

in Umlauf gesetzte Encyklica verschaffen, sobald selbige an ihrer Endstation Laodicea angelangt sein würde.

Für diese Erklärung spricht vor Allem, dass es Kol. 4, 16 nicht heisst *τὴν πρὸς τοὺς Λαοδικέας*, sondern *τὴν ἐκ Λαοδικείας*, welche Wendung darauf hinzuweisen scheint, dass der Brief von Ephesus aus durch die Gemeinden weiter gehen sollte bis nach Laodicea, um von hier aus auch noch einer Gemeinde, an die er ursprünglich nicht gerichtet war, oder die nicht zu dem stehenden Kreise der Sieben gehörte [1], zugestellt zu werden. Aber höchst zweifelhaft wird bei einer solchen Auffassung des Epheserbriefes die Annahme paulinischer Authentie desselben. Die Christenheit zu Ephesus, der Anfangs-, und zu Laodicea, der Schlussstation des Cyklus, waren nach Ursprung, Alter, Bestand, vor Allem aber nach ihrem Verhältnisse zu Paulus zu verschiedenartig gestellt, als dass dieser an beide Orte gleichsam identische Noten sollte gerichtet haben, zumal wenn er gleichzeitig an die Kolosser, die doch ihre speciellen Schäden mit den Laodicenern theilten und denselben Irrungen unterlagen (Kol. 2, 1) [2], ein besonderes Sendschreiben richtete, welches freilich z. B. 3, 22—4, 1 dasjenige nur wiederholt, was die Leser von Eph. 6, 5—9 auch gesagt bekommen. Was hat der Austausch von zwei so ähnlichen Briefen für einen Sinn [3]? Zudem kehren alle jene oben geltend gemachten Bedenken gegen die Adresse nach Ephesus sofort wieder, wenn diese Gemeinde überhaupt auch nur unter den Briefempfängern, geschweige denn wenn sie in erster Linie darunter sollte zu denken sein [4]. Schliesslich wissen wir aus Gal. 1, 2, wie Paulus Briefe überschrieb, welche einer ganzen Reihe von Gemeinden gelten sollten, und nicht minder auch aus 2 Kor. 1, 1 (auch wohl 1 Kor. 1, 2), wie er schrieb, wenn er eine Localgemeinde sammt ihrer Umgebung im Sinne hatte [5].

Wir kommen somit zu dem Resultate: unter der Voraussetzung der Echtheit ist und bleibt die traditionelle Adresse unerklärlich; aber auch die nach Laodicea weisende Notiz reicht nicht aus, das Verhältniss beider Briefe begreiflich erscheinen zu lassen. Hitzig hat daher die Hypothese von dem Circular an die Apok. 1, 11 genannten Gemeinden mit der Annahme der Unechtheit sowohl des Epheserbriefs als auch der Stelle Kol. 4, 16 verbunden [6], und auch

1) Vgl. J. P. Lange: Die Offenbarung des Johannes, 1871, S. 70. 74. 94.
2) Volkmar, S. 66.
3) Renan, S. XX.
4) Bleek: Einleitung, S. 457 fg. Die Briefe an die Kolosser etc. S. 184.
5) Braune, S. 9 fg.
6) Zur Kritik paulinischer Briefe, S. 27 fg.

wir werden erst an einem spätern Orte (III, 2) das Räthsel zur völligen Lösung zu bringen vermögen.

2. Der Kolosserbrief.

1. Adresse und Entstehungsverhältnisse.

Die schon von Herodot (VII, 30) und Xenophon (Anab. I, 2, 6) gerühmte Stadt, ein Sitz der Schafzucht und des Wollhandels (Strabo, XII, 16) heisst *Κολοσσαί* oder *Κολασσαί*: beide Schreibarten finden sich in Profanscribenten und in Handschriften des N. T. Jedoch ist das Letztere Volksdialekt, das Erstere findet sich auf Münzen. Das »Städtchen« (Strabo XII, 8), welchem übrigens Plinius eine grosse Bevölkerung zuschreibt (V, 41), lag am oberen Lykus in Grossphrygien. Von dem Erdbeben des Jahres 61 erholte sich Kolossä zwar wieder, sank dafür aber später herab, um erst im Mittelalter sich wieder zu heben; unter dem Namen Chonä ist es dann vollends zum Flecken geworden.

Zwar war Paulus zweimal in Phrygien gewesen (Apg. 16, 6. 18, 23). Aber das erstemal wehrten ihm Weissagungen den Eintritt in die Umgegend von Kolossä, das zweitemal, als er alle vorhandenen Gemeinden besuchte, liess er sie südlich liegen [1]. Da für einen späteren Besuch im Leben des Paulus kein Raum mehr ist, so steht fest, dass Paulus die Gemeinde in Kolossä weder gestiftet, noch auch nur gesehen hat. Sonst hätte er 1, 23 anders geschrieben, als er that. Wiggers freilich meinte, bei jenen Reisen habe der Apostel nothwendig Kolossä berühren müssen; blos die Gemeinde in Laodicea habe er nicht selbst gestiftet [2]. Aber aus Kol. 2, 1 (vgl. 1, 4. 9) geht hervor, dass Paulus die eine Gemeinde so wenig kannte als die andere. Die Stiftung beider fällt wohl erst nach dem Zeitpunkt Apg. 18, 23. Um die Gründung der Kolossergemeinde hat sich Epaphras verdient gemacht, ein Kolosser, der dem Paulus besonders nahe gestanden haben muss (1, 7. 8. 4, 12. 13), und dessen christliche Predigt dieser als correct anerkannte (1, 4. 2, 6). Die erst kürzlich gegründete (1, 3—5. 9. 2, 6. 7) Gemeinde bestand vorwiegend aus Heidenchristen (1, 11. 27. 2, 11. 13), und war von

---

1) Steiger (Der Brief Pauli an die Kolosser, S. 40 fg.), Wieseler (Chronologie des apostolischen Zeitalters, S. 52), Hofmann (Das N. T. IV, 2, S. 1).

2) Studien und Kritiken 1838, S. 179. Dagegen Hofmann, S. 50.

Anfang an paulinischen Charakters. Daher die grosse Theilnahme des Apostels (1, 9. 2, 1).

Epaphras war nun von Kolossä zu Paulus gekommen, theilte wohl einige Zeit seine Gefangenschaft, weshalb er Philem. 23 Mitgefangener genannt wird, ähnlich wie auch Aristarch Kol. 4, 10[1]). Darauf schrieb der Apostel, wahrscheinlich durch die Hand des 1, 1 mitgenannten Timotheus, diesen Brief und liess ihn sofort durch Tychikus nach Kolossä bringen (4, 7. 8). Veranlasst war derselbe nach 1, 8. 9 durch die Nachrichten des Epaphras. Diese scheinen sich hauptsächlich auf das Eindringen gefährlicher Elemente bezogen zu haben, von denen später die Rede sein wird. Wahrscheinlich war durch ihr Auftreten der Friede in der Gemeinde in bedrohlicher Weise gefährdet (3, 14. 15).

Derselbe Epaphras hatte ohne Zweifel auch das Evangelium nach dem benachbarten und sicherlich bedeutenderen[2]) Laodicea getragen. Diese Stadt lag, von Kolossä gen Westen, linkwärts vom Lykus, entsprechend dem, 4, 13 genannten, rechtwärts gelegenen Hierapolis, beides einst blühende und belebte Stätten alter Cultur (Strabo XII, 8, 16) und christlichen Gemeindelebens im südwestlichen Phrygien, jetzt nur noch grossartige Ruinen auf einem landschaftlichen Hintergrunde, dessen Reize Renan[3]) beschrieben hat. Das gewerbs- und handelsreiche, u. A. durch seine Schafzucht berühmt und wohlhabend gewordene Laodicea, damals Mittelpunkt der Phrygia Pacatiana, hatte früher Diospolis, dann Rhoas geheissen, bis ihm der syrische König Antiochus II. zu Ehren seiner Gemahlin Laodice den späteren Namen beilegte. Jetzt heisst das Hirtendorf bei den Trümmern Eski-Hissar (Altschloss). Im Jahre 61 gleichzeitig mit Kolossä von einem Erdbeben zerstört, blühte Laodicea aus eigenen Mitteln rasch wieder auf (Tacitus, Ann. XIV, 27) und wird in dem siebenten Briefe der Apokalypse (3, 14—22) als eine Gemeinde geschildert, die im sicheren Gefühle ihres Wohlstandes bereits lau und weltförmig geworden ist. Zur Zeit unseres Briefes, der mindestens fünf Jahre vor der Apokalypse geschrieben ist, scheint sich Laodicea dagegen wesentlich in der gleichen geistlichen Situation befunden

---

1) Ewald (Sendschreiben des Paulus, S. 463) lässt ihn schon als Gefangenen der Obrigkeit nach Rom kommen. Nach Neander (a. a. O. S. 389) und Bleek (Die Briefe an die Kolosser etc. S. 11) waren es zunächst persönliche Angelegenheiten, deren Besorgung ihn nach Rom führte. Nach Schenkel (Die Briefe an die Epheser etc., S. 164. Bibel-Lexikon, III, S. 566) fühlte Epaphras die Pflicht, dem Apostel mündlichen Bericht über die Zustände in Kolossä zu erstatten.

2) Steiger, S. 16.

3) Saint-Paul, 1869, S. 357 fg.

zu haben, wie Kolossä, weshalb der Brief auch dorthin dirigirt wird (vgl. 2, 1. 4, 13 — 16)[1]. Auch die Verhältnisse in Hierapolis müssen als im Wesentlichen gleichartig gedacht werden[2].

2. Inhalt.

Der Inhalt des Briefes ist somit bedingt durch die Gefahr, welche eine spätere Form des judenchristlichen Gegensatzes gegen Paulus den Gemeinden zu Kolossä und Laodicea bereitet hatte. Das Ganze zerfällt, wenigstens nach herkömmlicher, fast von allen Kritikern und Exegeten getheilter Auffassung, in zwei gleiche Theile. Der erste beginnt mit Gruss (1, 1. 2) und Danksagung für den Christenstand der Kolosser (1, 3—8), für deren geistliches Wachsthum der Apostel immerfort betend thätig ist (1, 9—12). Wie er sich aber freut über den gesegneten Fortgang des Evangeliums unter den Lesern, so ist es Sache dieser, sich der Wohlthat der durch Christus erworbenen Erlösung und Versöhnung auch in ihrem ganzen Umfange bewusst zu werden (1, 13—23). In diesem Zusammenhang tritt die erste christologische Partie des Briefes (1, 14 — 21) auf, worin in unausgesprochenem Gegensatze gegen das System der Irrlehrer die Vermittelung der Gläubigen mit Gott durch Christus gelehrt wird, der überhaupt das Centrum des Universums, das Haupt der Geisterwelt ist. In diesen speculativen Betrachtungen über den erhöhten Christus beruht somit die dogmatische Eigenthümlichkeit des Briefes. Nebenbei spricht der Verfasser aber auch von seinem apostolischen Berufe und seiner, darin begründeten Besorgniss um die Leser (1, 24—2, 5). So vorbereitet geht der Verfasser dann (2, 6—23) zu dem eigentlichen Gegenstande über, um dessetwillen der Brief geschrieben ist, zu der Warnung vor fremden und falschen Einflüssen, welchen die Leser ausgesetzt sind. In der Entwickelung dieser Antithese des Briefes kommt es zu einer zweiten christologischen Ausführung, in welcher gezeigt wird, wie der volle Inbegriff des Wesens Gottes in Christus wohne, welcher das Haupt sei aller Engel und Geistermächte (2, 9. 10) und mit seinem Versöhnungswerk einen Triumph über dieselben gefeiert habe (2, 15), so dass künftighin die Gläubigen über die, weitere Vermittelungen setzende, natürliche Weisheit und Menschensatzung der Irrlehre hinaus seien. Dafür sollen sie, wie in der praktischen Hälfte (3, 1 — 4, 6) gezeigt wird, der Gemeinschaft mit dem überweltlichen Christus nachstreben und alles dessen

1) Hofmann, IV, 2, S. 152.

2) Ewald: Sendschreiben des Paulus, S. 463.

sich entäussern, was ihr widerstreitet, namentlich auch die Gemeinschaftsverhältnisse des natürlichen Lebens richtig würdigen und dadurch in der That beweisen, dass sie den neuen Menschen angezogen haben. Zum Schlusse folgen noch mancherlei Grüsse und Nachrichten persönlicher Art (4, 7—18).

3. Geschichte der Kritik.

1) Zuerst hat unseren Brief Mayerhoff entschieden für unecht erklärt, indem er darin eine Nachbildung des Epheserbriefs findet. Aber auch an sich betrachtet sei die Sprache des Briefs unpaulinisch, erinnere an die der Pastoralbriefe; ihr fehlen die grammatischen und lexikalischen Eigenthümlichkeiten der paulinischen Briefe, während sich vieles von der paulinischen Weise Abweichende finde [1]. Richtig ist daran selbst nach dem Zugeständniss der Apologeten [2], dass namentlich im ersten und zweiten Kapitel die Rede sich ziemlich schwerfällig und tautologisch fortbewegt. Ferner wurde behauptet und theilweise zugestanden, dass die Terminologie der paulinischen Rechtfertigungslehre hier zurücktrete, während andere übrigens theilweise mit der bekämpften Irrlehre zusammenhängende und vielleicht geradezu an die Stichworte derselben anknüpfende Schlagwörter sich in den Vordergrund drängen. Wie verschieden — so bemerkten indessen die Vertheidiger — sei doch auch die Darstellungsweise z. B. im zweiten Korintherbriefe gegenüber dem ersten. Nur einmal gebrauchte Ausdrücke, sogenannte Hapaxlegomena, kommen in jedem Briefe vor, und die Einzelheiten, an denen Mayerhoff die Differenz des Ausdrucks darzuthun suchte, wurden kleinlich und nichtssagend befunden. Der Vorwurf aber, dass der Verfasser seine Gedankenarmuth hinter gehäuften Synonymen verberge [3], wurde als einseitig und unrichtig zurückgewiesen; nicht minder auch Mayerhoff's Nachweisungen einer verschiedenen Lehrweise. Wenn dieser Gelehrte z. B. findet, dass der präexistente Christus Gott untergeordnet werde [4], so widerspricht er der später von den Tübinger Theologen gemachten Beobachtung, dass die Christologie unseres Briefs eher über die der älteren hinausgeht. Mayerhoff's Beweis, dass unser Brief in den Parallelstellen sich vom Epheserbrief abhängig zeige, kommt nach Weiss meist darauf hinaus, dass in den parallelen Abschnitten sich Ausdrücke finden, die sonst im Ko-

1) Der Brief an die Kolosser mit vornehmlicher Berücksichtigung der drei Pastoralbriefe, 1838.

2) Huther, Meyer, Weiss: Herzog's Realencyklopädie, XIX, S. 722.

3) Mayerhoff, S. 35 fg. — 4) S. 69.

losserbriefe nicht vorkommen, was bei dem geringen Umfange des Briefs ohne jeden Belang sei, zumal auch das Umgekehrte sich findet. Dafür endlich, dass die in unserm Briefe bekämpfte Irrlehre die cerinthische sei, fehle gerade in den entscheidendsten Punkten der letztern der Nachweis.

2) Consequenter und darum bedeutungsvoller sind die Versuche der Tübinger Schule, unsern Brief mit dem Epheserbrief zusammen den polemischen und irenischen Schriften des 2. Jahrhunderts einzureihen. So Baur[1], Schwegler[2], Planck[3], Köstlin[4], Hilgenfeld[5], B. Bauer[6], Hoekstra[7]. Während indessen Baur geneigt ist, unseren und den Epheserbrief demselben Verfasser zu vindiciren, der alles Polemische, Specielle, Individuelle dem Kolosserbriefe vorbehielt, den allgemeinen Inhalt desselben aber im Epheserbriefe weiter ausführte, sieht Schwegler im Kolosserbriefe eine Vorstufe des Epheserbriefs, der einen entwickelteren dogmatischen Standpunkt darbiete. Jedenfalls bahnt nach der Auffassung aller Genannten der Kolosserbrief den Uebergang zur Theologie des vierten Evangeliums, besonders durch seine über die paulinische hinausgehende Christuslehre, die in einem von gnostischen Ideen erfüllten Kreise entstanden sei. Christus erscheine hier als das allgemeine Centralwesen des Universums, in welchem sich daher auch die Gegensätze von Juden- und Heidenchristenthum auflösen müssen. Eine so hochfliegende, transcendente Anschauung von der Person und Würde Christi finde sich nirgends in den echten Briefen. Unser Brief erscheint daher wenigstens bei Baur als ein Versuch, die paulinische Lehre mit der Logoslehre auszugleichen, die letztere in den Paulinismus einzuführen. Ferner wird besonders der 1, 19. 2, 9 sich findende Ausdruck *τὸ πλήρωμα* betont, welcher bekanntlich in den gnostischen Systemen eine grosse Rolle spielt. Endlich trete die friedeschaffende, ausgleichende Tendenz unseres Briefes auch in der Erwähnung der petrinischen und paulinischen Gehülfen Marcus und Lucas und in der Betonung der nothwendigen Kircheneinheit hervor. Diese Argumentation Baur's ist von Schwegler noch dahin präcisirt worden, dass der Kolosserbrief den Unionsbestrebungen

1) Christenthum der drei ersten Jahrhunderte, S. 120. Paulus, 2. Ausg. 1866, II, S. 3 fg. 39 fg.

2) Nachapostolisches Zeitalter, II, S. 325 fg.

3) Theologische Jahrbücher, 1847, S. 461 fg.

4) Ebendaselbst, 1850, S. 287 fg.

5) Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie, 1870, S. 245 fg.

6) Kritik der paulinischen Briefe, 1852, III, S. 101 fg.

7) A. a. O. S. 599 fg. Vgl. besonders S. 647 fg.

innerhalb der kleinasiatischen Kirche eingereiht wurde, welche mit Hülfe des beginnenden Gnosticismus den ursprünglichen Ebjonitismus verdrängt habe. An die Stelle der populären Ausgleichungsformel *πίστις καὶ ἔργα* seien daher auch hier höhere Begriffe getreten, wie *ἀγάπη*, *ἐπίγνωσις*, *μυστήριον*.

Diese Auffassung ist nicht ohne Widerspruch geblieben, und haben ihr gegenüber namentlich Reuss[1], De Wette[2], Huther[3], A. Maier[4], Hofmann[5], Bleek[6], Schenkel[7], Weiss[8] und Beyschlag[9] die paulinische Originalität des Briefes empfohlen. Namentlich wurde es als einer angeblichen conciliatorischen Tendenz des Briefes widersprechend befunden, dass derselbe ausgesprochener Maassen polemisch und ohne die mindeste Concession zu machen gegen den Ebjonitismus der Irrlehrer verfahre. Auch habe kein Leser merken können, dass die in der Personenliste weit von einander getrennten Namen Marcus (4, 10) und Lucas (4, 14) hier als Symbole der Kirchenunion auftreten sollten. Bezüglich des Gnosticismus wurde bemerkt, dass im Ganzen und Grossen seine Lehrausdrücke auf Speculationen ruhen, die älter sind als das Christenthum; vorchristliche Begriffe liegen daher solchen Ausdrücken, welche sich sowohl in unserm Briefe als auch im Gnosticismus finden, entweder gemeinsam zu Grunde, oder aber es lehnen sich die gnostischen Systeme in Formeln wie *πλήρωμα* an die neutestamentliche Lehrsprache nur äusserlich und accommodationsweise an. Ohnedies bedeute der in Rede stehende Ausdruck in unserm Briefe nicht die Fülle göttlicher Wesenheiten in gnostischer Weise, sondern es solle damit entweder das, was die ganze Schöpfung, oder was das innere Wesen Gottes ausfüllt oder aber die Fülle der *χαρίσματα* bezeichnet werden. Ebenso seien die 1, 26 vorkommenden *αἰῶνες καὶ γενεαί* Zeitläufte, nicht aber personificirte Wesen, wie im Gnosticismus, und erkläre sich der öftere Gebrauch des Wortes *γνῶσις* hinlänglich aus dem Inhalt und Zweck des Briefes, und dieser wieder aus den christologischen Aufstellungen der Gegner. Im Gegensatze zu ihnen fand sich Paulus veranlasst, die höhere Würde Christi, namentlich

1) S. 109 fg. — 2) Einleitung, 6. Ausg., S. 307 fg.

3) Commentar über den Brief an die Kolosser, 1841, S. 418 fg.

4) Einleitung in die Schriften des N. T., 1852, S. 314 fg.

5) Die heilige Schrift N. T., IV, 2, S. 178 fg.

6) Einleitung in das N. T., 2. Ausg., S. 444 fg. Briefe an die Kolosser, Philemon und Epheser, 1865, S. 18 fg.

7) Die Briefe an die Epheser, Philipper, Kolosser, S. 167. Bibel-Lexikon, III, S. 570.

8) Herzog's Realencyklopädie, XIX, S. 717 fg. Biblische Theologie des N. T., 1868, S. 223 fg.

9) Christologie des N. T. 1866, S. 201. 229.

auch sein Verhältniss zur Geisterwelt und damit seine universale Stellung und Bedeutung absichtsvoller hervorzuheben. Lässt sich auch nicht leugnen, dass eine Ausdehnung des Erlösungswerkes, wie sie 1, 20 hervortritt, innerhalb der sonst feststehenden Grenzlinien paulinischer Vorstellungsreihen nicht nachweisbar ist, so liegen doch die Elemente zu einer solchen Erweiterung der Christuslehre des Kolosserbriefes in Stellen wie Röm. 1, 3. 4. 9, 5. 1 Kor. 8, 6. 10, 4. 2 Kor. 4, 4. 5, 19. 8, 9 vor; und dafür, dass von diesen Ausgangspunkten hier Fortsetzungslinien gezogen werden bis zu den Punkten, welche sonst nicht erreicht werden, lässt sich geltend machen, theils dass Paulus sonst nach dem Grundsatz 1 Kor. 2, 2. 6 handelt, von welchem hier abzuweichen er eben durch die Natur des zu widerlegenden Irrthums veranlasst war[1], theils dass weitere Entwickelungen einzelner Theile seines Lehrbegriffes überhaupt nicht grundsätzlich auszuschliessen sind.

3) Dennoch sind selbst für das theologische Durchschnittsbewusstsein von heute auch bezüglich des Kolosserbriefes gewisse Punkte als unerledigt im Reste geblieben. Theils nämlich setzen sich die Bedenken, welche gegen den Epheserbrief immer noch bestehen, auch fort bei der Betrachtung des Kolosserbriefes. Auch hier befremdet z. B. die kurz nacheinander wiederholte, auffällige Versicherung, der Schreiber des Briefes sei ein Diener geworden (*ἐγὼ ἐγενόμην διάκονος*), sei es des Evangeliums, sei es der Kirche (1, 23. 25). Auch Ewald hält es nicht für möglich, dass Paulus von sich selbst geschrieben habe, wie er hier thut[2]. Theils aber macht der Inhalt des Kolosserbriefes auch an und für sich einzelne Schwierigkeiten. Kein Kenner der paulinischen Begriffswelt liest ohne Anstoss über 1, 24 weg. Paulus braucht das Wort *ἀναπληροῦν* (1 Kor. 16, 17. Phil. 2, 30) und *προσαναπληροῦν* (2 Kor. 11, 9), nicht aber *ἀνταναπληροῦν*, zumal in dieser, in Verbindung mit *ὑστερήματα* nothwendig sich ergebenden Bedeutung des Ergänzens. Die *παθήματα τοῦ Χριστοῦ* 2 Kor. 1, 5. Phil. 3, 10 aber sind »die Leiden, welche Christus erduldet hat und deren mittheilhaft wird, wer um desselben Heilswerkes willen gleiche Feindschaft über sich ergehen lässt.«[3] Die *κοινωνία* mit ihnen theilt Paulus sonst mit allen Gläubigen, während es sich hier um »eine die Drangsale Christi vervollständigende und auf ihr Vollmaass bringende Leistung«[4], mit Einem

1) Reuss, S. 108.
2) Sendschreiben des Paulus, S. 469.
3) Hofmann, S. 39.
4) Hofmann, S. 40.

Wort um Ergänzung derselben handelt, was auch über 2 Kor. 4, 10. Röm. 8, 17 hinausgeht und bereits an die Ignatiusbriefe anstreift[1]. Es haben daher für die Aussage Kol. 1, 24 naturgemäss von jeher die katholischen Ausleger dasselbe specifische Interesse empfunden, wie an den nachgeborenen, katholisirenden Stücken des N. T. überhaupt, den Pastoral-, Jakobus- und Petrusbriefen insonderheit.

Von noch mehr Gewicht indessen als die besprochenen sachlichen Bedenken haben sich für das Durchschnittsurtheil der gegenwärtigen Kritik die sprachlichen erwiesen. Nur in Verbindung mit ihnen können auch jene Geltung erlangen[2]. Schon jetzt ist für den Stand der Untersuchung dieses Briefes daher bezeichnend das Hervortreten von gewissen Vermittelungshypothesen, wie die von Ewald, demzufolge das Sendschreiben eigentlich von dem 1, 1 als Mitverfasser genannten Timotheus herrührt, welcher, nachdem ihm Paulus schon öfters Briefe dictirt hatte, mit zunehmender Reife selbständiger arbeitete, und als alter ego die Form des gegebenen Stoffes bestimmte[3], oder von Hitzig, der vor allem die durch den Philemonbrief, sowie durch 2 Tim. 4, 10—12 bestätigten Personalnachrichten am Schlusse als echten Kern geltend macht und Ueberarbeitung eines paulinischen Sendschreibens annimmt[4]. Beide finden die Sprache theilweise unpaulinisch, und Ewald macht namentlich auf die ungewöhnlichen Wortzusammensetzungen und Schwerfälligkeiten der ersten Kapitel aufmerksam, während Paulus später (4, 7. 18) die Feder wieder mehr selbst in die Hand genommen habe[5]. Aber gerade die beiden ersten Kapitel enthalten ja den eigentlichen Schwergehalt des Briefes und sehen es recht deutlich darauf ab, den Eindruck paulinischer Abstammung zu machen. Schon 2, 1. 5, besonders aber ἐγὼ Παῦλος 1, 23 nöthigt die Leser zur Annahme mindestens eines directen Dictates[6], oder aber diese Stellen verrathen die Absicht des späteren Verfassers, der auf diese Weise das Seine thut, um seinem Werke paulinische Autorität zu verleihen[7]. Doch hat Ewald das Verdienst, darauf hingewiesen zu haben, dass die Lösung des Räthsels in einer Aufstellung liegen müsse, der zufolge der Brief zugleich paulinisch und nicht paulinisch

1) Hilgenfeld: Apostolische Väter, S. 193. 224. Zeitschrift für wissenschaftliche Theol. 1870, S. 246.

2) Renan, a. a. O. S. VII fg.

3) Die Sendschreiben des Apostels Paulus, 1857, S. 11. 466 fg.

4) Monatsschrift des wissenschaftlichen Vereins in Zürich, I, 1856, S. 67.

5) S. 467 fg.

6) F. Nitzsch bei Bleek: Die Briefe an die Kolosser etc. S. 20.

7) Baur, S. 37.

erscheinen kann, und sowohl Hitzig[1] als Weise[2] haben es unternommen, die Interpolationen im Einzelnen anschaulich zu machen.

3. Die beiden Briefe in ihrem gegenseitigen Verhältnisse.

1. Gemeinsame Abfassungsverhältnisse.

Während es beim Kolosserbriefe nicht ganz ohne Schwierigkeit, beim Epheserbriefe fast nur zur Noth angeht, Motive und Tendenzen ausfindig zu machen, aus welchen unsere Sendschreiben als paulinische, jedes in seiner Art, sich erklären, erwächst eine bereits ernstliche Gefahr aus der Gemeinsamkeit von Abfassungsverhältnissen, welche, unter der Voraussetzung ihrer Echtheit, ihnen ohne Frage zukommen muss. Denn wie Kol. 4, 7, so erscheint auch Eph. 6, 21 Tychikus als Ueberbringer, und wird Kol. 4, 8. Eph. 6, 22 der Zweck von dessen Sendung in gleicher Weise dahin angegeben, *ἵνα παρακαλέσῃ τὰς καρδίας ὑμῶν*. Es liegt daher allerdings nahe, auch die Veranlassung des Epheserbriefes in den Nachrichten zu vermuthen, welche Epaphras aus Phrygien zum Apostel gebracht hatte[3].

Dann hätte also Paulus etwa zuerst den direct von Epaphras veranlassten Brief an die Kolosser geschrieben und sich in ihm des Speciellen, was zu sagen war, entledigt. Erst nachdem dieses geschehen, hätte er die Abreise des Tychikus benutzt, um zugleich auch mehrere kleinasiatische Gemeinden, durch welche dieser seinen Weg zu nehmen hatte, im s. g. Epheserbriefe anzusprechen und ihnen die Pflicht der Einheit einzuschärfen. Letztere Absicht könnte er freilich, als er den Kolosserbrief schrieb, noch kaum gehegt haben. Erst kurz vor der Abreise des Tychikus entschloss er sich zur Abfassung einer Encyklica, deren gebotene Eile die Anlehnung des Inhalts und der Form an den früher geschriebenen Brief erkennen lässt. So etwa denken sich den Hergang die Ausleger wie Bleek[4], Schenkel[5], Sabatier[6].

---

1) Beiträge zur Kritik paulinischer Briefe, 1870, S. 22 fg.

2) Philosophische Dogmatik, I, S. 146. Beiträge zur Kritik der paulinischen Briefe, 1867, S. 59 fg.

3) Langen: Einleitung in das N. T. 1868, S. 107.

4) Die Briefe an die Kolosser etc. S. 184. 191.

5) Bibel-Lexikon, II, S. 125.

6) L'apôtre Paul, S. 204.

Möglicherweise aber hat Paulus zuerst die Encyklica geschrieben, welche von Ephesus, wohin Tychikus zunächst gelangte (vgl. auch 2 Tim. 4, 12), bis Laodicea gehen sollte. Nachher schien es ihm aber von Nöthen, an die Kolosser, welche nicht mit in diese Reihe eingeschlossen waren, noch eine besondere Ansprache zu richten, worin der allgemeine Inhalt der Encyklica concentrirt wiedergegeben und mit einer polemischen Pointe versehen wurde. Weil aber auch Laodicea in derselben Lage war wie Kolossä und sich dadurch von den 6 anderen Gemeinden unterschied, an welche die Encyklica gerichtet ist, wird 4, 15. 16 Vorsorge getroffen, dass der Kolosserbrief auch nach Laodicea gelangt, was am füglichsten auf dem Wege eines Austausches gegen die Encyklica, sobald dieselbe ihren Weg bis nach Laodicea gefunden, geschehen konnte. In dieser Combination dürften sich etwa die Aufstellungen von Reuss [1]) und Hofmann [2]) vereinigen lassen.

Sonach besteht unter den Vertheidigern der Echtheit beider Briefe bis zur Stunde keine Einigkeit darüber, ob Paulus, als er den Tychikus, in Begleitung des Onesimus, nach Kleinasien sandte, zuerst die locale Gefahr in Kolossä ins Auge gefasst (Kol. 4, 7—9) und dann sich entschlossen, bei dieser Gelegenheit auch einem weiteren Kreise Kunde von sich zukommen zu lassen, wofür man einen Beleg findet in Eph. 6, 21 *ἵνα δὲ εἰδῆτε καὶ ὑμεῖς τὰ κατ' ἐμέ* [3]), oder ob dieses *καὶ ὑμεῖς* anders zu erklären, was insofern nahe liegt, als man vergeblich fragt, wie denn die Leser des Epheserbriefs dazu hätten kommen sollen, eine solche Beziehung auf einen andern, nicht an sie geschriebenen Brief herauszufinden. Klostermann denkt deshalb an solche Gemeinden, welche, um vom Apostel Kunde zu erhalten, dermalen nicht auf Briefe von ihm zu warten brauchten [4]). Reuss [5]), Hofmann [6]) und Kiene [7]) geben die Beziehung dahin an, dass, wie Paulus um die Verhältnisse der Leser weiss (1, 15), so nun auch sie die seinigen erfahren sollen.

Genauer besehen stehen jedoch beide fraglichen Stellen in einem Verhältniss der Wort- und Sachparallele, welches noch zu Fragen von ganz anderer Natur Veranlassung gibt. Man vergleiche nur

---

1) S. 105. — 2) IV, 2, S. 152 fg.

3) Harless, Wieseler, Meyer, Bleek, S. 307. Vgl. übrigens auch Baur (Paulus, II, S. 48) und Sabatier, (a. a. O. S. 199 fg.).

4) Jahrbücher für deutsche Theologie, 1870, S. 161.

5) S. 105.

6) Die h. Schrift N. T. IV, 1, S. 266.

7) Studien und Kritiken, 1869, S. 321 fg.

Kol. 4.	Eph. 6.
7. *Τὰ κατ' ἐμὲ πάντα γνωρίσει ὑμῖν Τύχικος ὁ ἀγαπητὸς ἀδελφὸς καὶ πιστὸς διάκονος καὶ σύνδουλος ἐν κυρίῳ,*	21. *Ἵνα δὲ εἰδῆτε καὶ ὑμεῖς τὰ κατ' ἐμέ, τί πράσσω, πάντα ὑμῖν γνωρίσει Τύχικος ὁ ἀγαπητὸς ἀδελφὸς καὶ πιστὸς διάκονος ἐν κυρίῳ,*
8. *ὃν ἔπεμψα πρὸς ὑμᾶς εἰς αὐτὸ τοῦτο ἵνα γνῷ τὰ περὶ ὑμῶν καὶ παρακαλέσῃ τὰς καρδίας ὑμῶν.*	22. *ὃν ἔπεμψα πρὸς ὑμᾶς εἰς αὐτὸ τοῦτο ἵνα γνῶτε τὰ περὶ ἡμῶν καὶ παρακαλέσῃ τὰς καρδίας ὑμῶν.*

Angesichts einer so sprechenden Uebereinstimmung muss man, gegenüber den oben genannten protestantischen Auslegern, dem katholischen A. Maier Recht geben, es werde von jenen das Augenfällige hinter gesuchten Beziehungen hintangesetzt [1]). Schlechterdings muss das *καὶ ὑμεῖς* Eph. 6, 21 so gemeint sein, dass derjenige, welcher dem Briefe an die Kolosser dieses Seitenstück schafft, dieselbe Wohlthat, welche ihnen zu Theil wurde, auch dem Leserkreis des Epheserbriefes zuwenden will [2]). Der Verfasser des Epheserbriefes lässt somit hier erkennen, dass er sich bewusst ist, einen Brief vor sich zu haben, welcher im Ganzen dieselbe Situation voraussetzt, wie sein eigener [3]). Um so verwunderlicher und befremdlicher bleibt es dann freilich, wenn gerade umgekehrt Kol. 3, 8 (*νυνὶ δὲ ἀπόθεσθε καὶ ὑμεῖς τὰ πάντα*) Eph. 4, 22. 25. 31 so reproducirt erscheint, dass »auch« die Kolosser aufgefordert werden zu thun, wozu die Leser des Epheserbriefes schon aufgerufen sind. Eine Beziehung eigenster Art ist hiermit zwischen beiden Briefen constatirt — aber welche?

2. Das Verwandtschaftsverhältniss beider Briefe.

Die nächste Wahrnehmung, die wir, von Parallelen wie Kol. 3, 8 = Eph. 4, 22. 25. 31 oder Kol. 4, 7. 8 = Eph. 6, 21. 22 ausgehend, zu machen haben, ist nun aber die, dass die berührten Stellen keineswegs die einzigen ihrer Art, sondern nur Exempel für eine durchgehends zu machende, allgemeine Beobachtung sind. Es entsprechen sich nämlich, um vorläufig nur das Auffälligste anzuführen, auch folgende Stellen beider Briefe:

---

1) Theol. Literaturblatt, 1871, S. 353.
2) Baur, S. 48.
3) Hönig, S. 87.

Kol.	Eph.	Kol.	Eph.
1, 3. 4	= 1, 15—17.	3, 6	= 5, 6.
1, 10	= 4, 1.	3, 8 fg.	= 4, 22 fg. 25 fg.
1, 14	= 1, 7.		4, 29. 31. 5, 4.
1, 16	= 1, 21.	3, 12 fg.	= 4, 2. 32.
1, 18 fg.	= 1, 22 fg.	3, 14 fg.	= 4, 3 fg.
1, 20	= 1, 10. 2, 16.	3, 16 fg.	= 5, 19 fg.
1, 21	= 2, 1. 12 fg.	3, 18	= 5, 22.
1, 23	= 3, 7.	3, 19	= 5, 25.
1, 24	= 3, 1.	3, 20	= 6, 1.
1, 25	= 3, 2.	3, 21	= 6, 4.
1, 26	= 3, 3. 5.	3, 22 fg.	= 6, 5 fg.
1, 27	= 1, 18. 3, 8 fg.	4, 1	= 6, 9.
2, 13	= 2, 5.	4, 2 fg.	= 6, 18 fg.
2, 14	= 2, 15.	4, 5	= 5, 15.
2, 19	= 4, 15 fg.	4, 6	= 4, 29.
3, 3	= 3, 9.	4, 7 fg.	= 6, 21 fg.
3, 5	= 4, 19. 5, 3. 5.		

Für die Kritik beider Briefe liegt somit der Hauptknoten, welcher Lösung verlangt, in dem eigenthümlichen schriftstellerischen Verhältnisse, welches uns hier begegnet.

Beide Briefe stehen nämlich in einem, bei Paulus sonst nicht wieder vorkommenden Parallelismus. Der Epheserbrief sieht aus wie eine Amplification des Kolosserbriefs, mit dem er zum Theil wörtlich parallel läuft. Zwar die beiden ersten Kapitel sind im Ganzen selbständig, aber doch voll einzelner Anklänge an den Kolosserbrief; Eph. 3, 1—9 ist Parallele zu Kol. 1, 24—27. Selbständiger ist 3, 10—21 und namentlich der Beginn des paränetischen Theils 4, 1—21. Dagegen ist 4, 22—32 wieder sachlich identisch mit Kol. 3, 8—13. Selbständiger, aber voll von Anklängen an den Kolosserbrief im Einzelnen, ist 5, 1—21. Dagegen sind die Standespflichten 5, 22 — 6, 9 ganz beschrieben wie Kol. 3, 18 — 4, 1. Im Uebrigen ist 6, 10—17 wieder original. Dafür lenkt 6, 18—20 wieder ein in das parallele Verhältniss mit Kol. 4, 2—4, und stimmt selbst das Briefliche 6, 21. 22 mit Kol. 4, 7. 8. Eigenthümlich aber ist der Schluss 6, 23. 24.

Umgekehrt erinnert der Kolosserbrief nach einem eigenthümlichen Eingange (1, 1—8), welcher aber doch schon mit Eph. 1, 15 sich berührt, in der ganzen Partie 1, 9—23 ebenso bestimmt an Stellen aus den beiden ersten Kapiteln des Epheserbriefs, als er andererseits wieder schon 1, 10. 12. 13. 23, besonders aber in den christo-

logischen Aussagen 1, 15—19 original dasteht. Dagegen ist 1, 24—27 parallel mit Eph. 3, 1—9. Selbständiger erscheint 1, 28. 29 und ganz besonders 2, 1—9, welche Stelle wieder in einer christologischen Ausführung gipfelt. Der Abschnitt 2, 10—15 findet abermals in den beiden ersten Kapiteln des Epheserbriefes mehrere Parallelen. Fast ganz ohne solche steht dagegen 2, 16 — 3, 4 da. Aus der ganzen Ermahnung 3, 5 — 4, 6 haben blos die Verse 3, 7 und 11 keine augenfälligen Doppelgänger im Epheserbriefe. Sogar noch in den brieflichen Notizen 4, 7. 8 setzt sich das parallele Verhältniss fort; erst 4, 9—18 ist wieder durchaus eigenthümlich.

Bekanntlich begegnen uns ähnliche Erscheinungen wohl auch sonst im N. T. Aber der diese beiden Episteln betreffende Fall geht über diejenigen Analogien, welche im Verhältnisse der johanneischen Briefe zum vierten Evangelium odes des Judasbriefes zum zweiten Petrusbriefe vorliegen, hinaus [1]; er lässt sich fast nur mit der s. g. synoptischen Frage, wie sie auf dem Gebiete der Evangelienkritik begegnet, vergleichen. Was uns schliesslich zu gesicherten Resultaten sowohl über den paulinischen Ursprung des Kolosserbriefes, als auch die Entstehung des dunkeln Schriftstückes, welches wir Epheserbrief nennen, führen kann, das ist lediglich ein, mit methodischer Strenge in Angriff genommenes, synoptisches Verfahren, nicht aber jene beliebten Untersuchungen über die Adresse des Epheserbriefes und den paulinischen oder unpaulinischen Charakter der Christologie des Kolosserbriefes. Hönig hat daher den Ausgangspunkt aller unsere Briefe betreffenden Untersuchungen richtig bestimmt [2], um so mehr, als die Aehnlichkeit der beiden besprochenen Fälle eine wirklich überraschende ist. Wie bei den drei ersten Evangelien, über deren Alter, Entstehungsweise u. s. f. auch erst die synoptische Methode Auskunft ertheilt hat, so schlingt sich auch hinsichtlich unserer Briefe das Räthsel gleicherweise sowohl aus solchen Erscheinungen, welche Verwandtschaft bedeuten, als auch aus den um so auffälligeren Differenzen, welche das im Allgemeinen parallele Verhältniss durchbrechen.

Es ist nämlich die Harmonie im Wortausdruck oft ebenso auffallend, als die Verschiedenheit in der Sache. Wir finden auf beiden Seiten eine freie Handhabung des Gedankens, und doch oft so kleinliche Uebereinstimmung im Wort. So ist Kol. 2, 11—14 in einzelnen Worten vorhanden Eph. 1, 19. 20. 2, 1. 5. 11. 14. 15, aber in ganz anderer Verbindung, zu ganz anderm Zweck, und ist der

1) Braune, S. 3.
2) A. a. O. S. 64. 68.

σύνδεσμος τῆς τελειότητος Kol. 3, 14 zu einem *σύνδεσμος τῆς εἰρήνης* geworden Eph. 4, 3.

Lassen wir einen unverdächtigen Theologen zu Worte kommen! Zu Kol. 1, 25. 26 = Eph. 3, 2—5. 9 bemerkt Hofmann: »Wir finden in einem der Hauptsache nach in beiden Briefen gleichen Zusammenhange Ausdrücke wie *οἰκονομία*, *μυστήριον* beiderwärts gebraucht, aber mit voller Freiheit in verschiedenem Sinne verwendet.« [1]) In einem anderen Falle, welchen Hofmann indessen minder richtig beurtheilt [2]), ergeben sich fast die gleichen Worte Kol. 2, 13, wo sie ausführen, was 2, 11 mit *περιετμήθητε περιτομῇ ἀχειροποιήτῳ* gemeint war, nicht minder natürlich, als Eph. 2, 5, wo was Gott an Christus und was er in ihm an uns gethan hat in Parallele gesetzt wird. Ebenso begegnen, wie Hofmann anmerkt [3]), die Stellen Kol. 3, 16 und Eph. 5, 19 in so ganz verschiedenem Zusammenhange und doch so fast wörtlich übereinstimmend.

Oft liegt auch in dem einen Briefe weit aus einander, was im andern unmittelbar hinter einander aufgezählt wird. So werden *πορνεία*, *ἀκαθαρσία*, *πλεονεξία* Kol. 3, 5 unter demjenigen genannt, was abzulegen ist, weil das Leben der Christen mit Christus verborgen ist bei Gott (Kol. 3, 3), dagegen Eph. 5, 3 unter dem, was ihnen auch nicht einmal in den Mund kommen soll [4]). Auf dieselbe Stelle weist vorher schon Eph. 4, 19 und nachher Eph. 5, 5 wieder zurück, aber dreimal fasst in diesen Parallelen der Epheserbrief die *πλεονεξία* mit den Sünden der *ἀκαθαρσία* zusammen, während der Kolosserbrief (3, 5) zunächst nur auf letztere hinweist und die erstere als besonders noch hinzukommend mit dem Artikel auszeichnet [5]).

Es frägt sich nunmehr, woher in diesen und zahlreichen anderen Fällen Beides rühre, das Auffällige sowohl des Anklanges und der Uebereinstimmung, als der gleichzeitigen Verschiedenheit und Abweichung.

3. Die Lösungsversuche.

1) Man hat nun — und das lag ja gewiss am nächsten — zuerst gefragt, welcher der beiden Briefe das Original darstelle, welcher die Copie. Aber gerade hier gehen die Kritiker alsbald aus einander, wenn es gilt die Wahl zu treffen, ob der kürzere,

---

1) Die h. Schrift N. T. IV, 2, S. 169.
2) S. 175 fg. — 3) S. 171.
4) Hofmann, S. 170.
5) Hofmann, S. 114.

gedrungenere Inhalt des Kolosserbriefes im Epheserbrief erweitert, oder der ausführlichst dargelegte Gedankengang hier dort nur im Auszuge wiederholt ist. Sollte Ein Verfasser beide Briefe geschrieben haben, so hätte der erstere Fall in den quantitativ immer anschwellenden Lehrbüchern und Collegienheften, der zweite in allen den wirklich guten Arbeiten, die in wiederholten Auflagen nur concentrirter werden, sprechende Analogien. Aber es kann auch auf der einen oder andern Seite künstliche Nachahmung mit im Spiele sein, und so hat De Wette das heutzutage überwiegende Urtheil begründet, dass der Brief an die Kolosser der ursprüngliche und echte, der an die Epheser der nachgeahmte sei. Denn der letztere sei nur verständlich durch den Kolosserbrief und seine Antithese gegen die Theosophen. Durchaus gehe ihm jede Eigenthümlichkeit der Zweckbestimmung ab; er sei eine, in's Breite gezogene, wortreiche Erweiterung des Kolosserbriefs, welcher in seiner »reichen Kürze« und in seinen strengen Uebergängen ganz das Gepräge der Echtheit an sich trage[1]. Die gewandteste und geistreichste Durchführung der Hypothese totaler Abhängigkeit des Epheserbriefes hat soeben Hönig gegeben in seiner Arbeit über »das Verhältniss des Epheserbriefes zum Briefe an die Kolosser«[2]. Dass aber das umgekehrte Urtheil auch möglich sei, haben schon Mayerhoff und Reuss bewiesen. Wiewohl beide Briefe als paulinisch festhaltend, führt Letzterer die von De Wette formulirten Eigenschaften des Epheserbriefs auf rhetorische Fülle, gewähltere Rede, feierlichere Stimmung zurück. Auch er wollte daher den Kolosserbrief um so mehr als den jüngern auffassen, als briefliche Wiederholungen das zweitemal kürzer auszufallen pflegen[3]. Wenn schon Mayerhoff an der Hand einer fast durchgehenden Vergleichung aller Parallelen die mindere Originalität des Kolosserbriefs nachweisen wollte[4], so machte Reuss besonders auf die Parallelen Eph. 5, 21 — 6, 20 = Kol. 3, 18 — 4, 4 aufmerksam, wo im Kolosserbrief die Stelle Eph. 6, 10—17 ausgelassen sei.

Ganz ähnlich verhält sich auch Hofmann, dem zufolge »sich im Briefe an die Kolosser die im Briefe an die Epheser mit planmässiger Vollständigkeit ausgeführte Ermahnung in diejenige Kürze zusammenzieht, welche genügte, um der von den Irrlehrern angepriesenen unevangelischen Heiligkeit die rechte Heiligkeit christ-

1) Kurze Erklärung des Epheserbriefs, 2. Ausg. 1847, S. 89 fg. Einleitung in das N. T. (6. Ausg. 1860), S. 313 fg.

2) Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie 1872, S. 63 fg.

3) Geschichte der h. Schrift etc. S. 103 fg. — 4) S. 72 fg.

lichen Sinns und Wandels gegenüberzustellen.«[1]) Haben wir doch am Verhältniss der beiden Katechismen Luther's ein schlagendes Beispiel für die Naturgemässheit dieser Folge, wornach die breitere Recension der präciseren vorangeht.

So steht in neuerer Zeit in der That eine Reihe von Gelehrten, welche unter allen Umständen, seien die Briefe echt oder unecht, dem Epheserbrief die Priorität zusprechen, einer andern Reihe gegenüber, welche zu Gunsten des Kolosserbriefes votirt. Zu den Ersteren gehören Eichhorn, Hug, Böhmer, Credner, Schneckenburger, Matthies, Mayerhoff, Böttger, Guericke, Reuss, Klostermann, Braune und Hofmann; zu den Letzteren Schleiermacher, Wiggers, Schwegler, Baur, Harless, Neander, De Wette, Bleek, K. F. Meier, Meyer, Schenkel, Weiss, Sabatier, Hönig und Hoekstra.

Bei der zweiten dieser Möglichkeiten, also unter Voraussetzung der Echtheit bei der »Annahme einer von Paulus selbst ausgegangenen Verarbeitung des Kolosserbriefes für einen weiteren Leserkreis«[2]), scheint man in den Kreisen der »gläubigen Theologie« entschlossen sich zu beruhigen, während zugleich auch die fortgeschrittenste Kritik es als ebenso selbstverständlich zu betrachten anfängt, dass von den beiden Fälschern der Verfasser des Kolosserbriefes der frühere, der des Epheserbriefes der spätere sei[3]). Aehnlich stellen sich die meisten Commentare. Nur sucht man auch in diesen fast vergeblich nach einer eingehenderen Detailvergleichung der in beiden Briefen vorliegenden Anhaltspunkte. Meistens begegnen wir einer Exegese, welche zuerst den einen, dann den anderen Brief aus sich heraus zu erklären und nur gelegentlich mit Verweisen auf Parallelstellen zu operiren unternimmt. Dies war eine Zeit lang gewiss ganz in der Ordnung. Aber von dem Augenblicke an, wo diese Methode alle Resultate, die von ihrer Befolgung zu erwarten waren, geliefert hat, zugleich aber ein ungelöster Rest von Schwierigkeiten, zu deren Aufhellung sie nicht verhilft, hervorgetreten ist, wird die Betretung eines neuen Weges zum Gebot wissenschaftlicher Zucht.

2) An diesem Scheidepunkte sind wir aber ohne Frage dermalen angelangt. Niemand kann heute mehr einen Commentar über Matthäus, Markus oder Lukas schreiben, ohne zuvor bezüglich der synoptischen Frage einen ganz bestimmten Standpunkt gewonnen

1) IV, 2, S. 174. Vgl. S. 176 fg.
2) Beyschlag, S. 201.
3) Volkmar: Mose Prophetie und Himmelfahrt, 1867, S. 161.

zu haben. Ebenso wenig wird es bei gegenwärtiger Sachlage noch länger erlaubt sein, unsere beiden Briefe von Anfang bis Ende, als ob sie jedenfalls ganz selbständige Schriftwerke wären, durchzuerklären, um nur einleitungsweise [1]) oder auch erst schliesslich [2]) noch Einiges über ihr Verwandtschaftsverhältniss zu bemerken. Eine wirkliche Förderung der Exegese ist forthin nur noch von derjenigen Methode zu erwarten, welche das hermeneutische Geschäft in strengster Einheit mit der literarhistorischen Kritik betreibt. Was ist denn gewonnen, wenn man sich Tage lang an der Zurechtlegung einer syntaktisch schwierigen Stelle abarbeitet, die ganze Reihe gezwungener Erklärungen durchdenkt, welche in anderthalb Jahrtausenden ersonnen wurden, um endlich die vorhandene Zahl von Unmöglichkeiten durch eine neue Unmöglichkeit zu vermehren, während die Sache einfach so liegt, dass der ganze Anstoss nur durch einen, wegen seiner Kostbarkeit aus dem Original herüber genommenen, aber den Structurverhältnissen des abhängigen Satzbaus nicht vollkommen angepassten und homogen bearbeiteten Marmorblocks herbeigeführt worden ist? Der bekannte Vorwurf des Willkührlichen, welchen man von der Voraussetzung aus, dass der überlieferte Buchstabe überall das sicherste und ursprünglichste Datum bilde, gegen jeden Nachweis literarischer Abhängigkeits- und Interpolationsverhältnisse zu erheben gewohnt ist, wendet sich mit ungleich grösserem Rechte gegen eine exegetische Caprice, welcher erfahrungsgemäss nur mit unendlichem Herumrathen Genüge geschehen kann.

Das gewöhnliche Hausmittel, womit diese herkömmliche Manier sich des Eingehens auf die Thatsache wörtlicher Berührung und auf die daraus folgenden Schlüsse zu erwehren versucht, besteht auch noch in dem letzterschienenen Commentare darin, dass mit Hülfe von angeblich grösstmöglichen Verschiedenheiten des Zusammenhanges und der Wortverbindung der erste richtige Eindruck wieder aufgehoben wird. So bezüglich des »Vorkommnisses« der Parallelen Eph. 1, 7 und Kol. 1, 14: *ἐν ᾧ ἔχομεν τὴν ἀπολύτρωσιν* (Eph.: *διὰ τοῦ αἵματος αὐτοῦ*), *τὴν ἄφεσιν τῶν παραπτωμάτων* (wofür Kol.: *ἁμαρτιῶν*). Da soll zwar im Epheserbrief *τὴν ἄφεσιν τῶν παραπτωμάτων* Apposition zu *ἀπολύτρωσιν* sein [3]), im Kolosserbrief dagegen *τῶν ἁμαρτιῶν* sowohl zu *τὴν ἀπολύτρωσιν*, als zu *τὴν ἄφεσιν* gehören [4]), und überdies dort bereits die Eph. 1, 14 zu erwähnende,

1) So noch Bleek: Die Briefe an die Kolosser etc., S. 190 fg.
2) So noch Hofmann, IV, 2, S. 166 fg.
3) Hofmann: Die h. Schrift N. T. IV, 1, S. 14.
4) IV, 2, S. 13.

specielle ἀπολύτρωσις τῆς περιποιήσεως gemeint sein, während hier nur im Allgemeinen auf das, was wir in Christus besitzen, hingewiesen werde[1]. Als ob die übereinstimmende Erscheinung derselben Worte dadurch nicht noch viel seltsamer und einer, jeden Zufall ausschliessenden Erklärung bedürftiger würde, dass sie beiderseits so Verschiedenes bedeuten und in so verschiedener Verbindung mit einander gedacht sein sollten[2].

Vollkommen zu Streich kommt freilich auch Hofmann bei seiner Erklärung des Verwandtschaftsverhältnisses nicht, ohne wenigstens die Existenz einiger Worte so ziemlich auf dieselbe schriftstellerische Manier zurückzuführen, die eine unbefangene und auf kritischen Resultaten basirte Exegese überall da statuiren wird, wo nicht sowohl der auszudrückende Gedanke, als vielmehr lediglich das im vorliegenden Original gegebene Material es ist, welches den Ausdruck in dieser Fülle bedingt hat. Denn z. B. die auffallende Apposition Kol. 2, 12 τῆς ἐνεργείας τοῦ θεοῦ zu τῆς πίστεως erklärt Hofmann aus Eph. 1, 19. 20, und »angesichts eines solchen Vorkommnisses« wagt er es sogar auch, in dem κατὰ τὴν ἐνέργειαν αὐτοῦ τὴν ἐνεργουμένην ἐν ἐμοὶ ἐν δυνάμει Kol. 1, 29 einen Nachklang des κατὰ τὴν δύναμιν τὴν ἐνεργουμένην ἐν ἡμῖν Eph. 3, 20 zu erblicken[3]. Unsere Untersuchung wird nicht blos die relative Richtigkeit dieser Behauptungen darthun, sondern dieselben auch aus der Sphäre des blos Behaupteten in diejenige des Bewiesenen erheben. Ergibt sich nun aber gleichzeitig, dass noch eine Reihe von Fällen ganz dieselbe Beurtheilung verlangt, so ist schon damit die Unumgänglichkeit gewisser, allen exegetischen Unternehmungen sich stellenden Vorbedingungen dargethan.

3) In richtigem Gefühl der Sachlage bescheidet sich daher ein anderer Commentator mit der Erklärung, es schwebe noch ein räthselhaftes Dämmerlicht über diesen Briefen[4]. Dasselbe wird nament-

---

1) IV, 2, S. 174.

2) Vgl. meine Kritik in Hilgenfeld's Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie, 1871, S. 603 fg.

3) IV, 2, S. 175.

4) Schenkel: Bibel-Lexikon, II, S. 124. Der Commentar dieses Gelehrten war ursprünglich als neunter Theil der neutestamentlichen Abtheilung des »theologisch-homiletischen Bibelwerkes« von Johann Peter Lange erschienen, und zwar so, dass der Auslegung des Verfassers nicht selten prophylaktische und allen etwa möglichen »Irrthum« zerstreuende Noten des unfehlbaren Herausgebers beigesetzt waren. Nachdem das Werk in dieser Gestalt beifällige Aufnahme gefunden, ereignete sich das Missgeschick der rückwirkenden Kraft, welche das »Charakterbild Jesu« vom Jahre 1864 auf die makellose Glaubensreinheit des Bibelwerkes aus-

lich mit Bezug auf die Entstehungsverhältnisse des Epheserbriefes nicht gehoben werden können, ehe die, beide Briefe umfassende, synoptische Frage zu einer einigermassen befriedigenden und allgemein gültigen Lösung gebracht ist. Wie die Dinge dermalen liegen, ist es, so lange diese Vorfrage noch nicht erledigt ist, fast unmöglich, über die Echtheit der Briefe etwas auszusagen. Sobald aber einmal die Priorität definitiv dem einen von beiden zugesprochen ist, liegt es natürlich nahe, in demselben auch das echte Schriftstück des Apostels, im andern die Fälschung zu erkennen. Dies die erste der sich bietenden Lösungen, von welcher übrigens schon Schwegler zu der Annahme von zwei Fälschern vorgeschritten ist. Die eingehendste Begründung hat letztere Hypothese in einer »Vergleichung der Briefe an die Epheser und Kolosser in Betreff ihres Lehrinhaltes« von Hoekstra gefunden[1]), während in Vertretung einer dritten Möglichkeit Hitzig den Satz aufstellt, es habe dem Verfasser des Epheserbriefes ein Paulusbrief vorgelegen, welchen derselbe nach Abfassung jener Encyklica überarbeitete, so dass der echte Kolosserbrief mit mancherlei Einschüben in der Manier des Epheserbriefes versehen wurde[2]), von welchen einige scharfsinnigst nachgewiesen werden[3]). Als eine vierte Möglichkeit stellt sich die von Baur vertheidigte Ansicht dar, beide Briefe seien zwar unecht, aber von demselben Verfasser[4]). Sind sie nämlich, wie er annimmt, als ein Brüderpaar in die Welt gegangen, so wird zwar immerhin noch gefragt werden müssen, in welchem von beiden Briefen wir den ersten Wurf der schriftstellerischen Hand zu entdecken vermögen, ähnlich wie es sich, wenn weder die Darmstädter noch die Dresdener Madonna einem copirenden Epigonen angehören sollte, immer noch frägt, welche von beiden zuerst gemalt worden. Dagegen liegt die Sache hier insofern anders, als man nicht beide Briefe so leicht wird auf Paulus zurückführen dürfen, wie wohl jene

zuüben versprach, und wurde daher gleichzeitig mit der zweiten Auflage von Schenkel's Arbeit der neunte Theil aufs Neue geschrieben von K. Braune in Altenburg unter dem, Heiliges und Profanes deutlich scheidenden Titel »Die Briefe St. Pauli an die Epheser, Kolosser, Philipper« 1867.

1) Theologisch Tijdschrift, II, 1868, S. 599 fg. Vgl. S. 648.

2) Zur Kritik paulinischer Briefe, S. 22. 26: »Der Ueberarbeiter erging sich in seinem Gedankenkreise nach Belieben und befolgte seinen Sprachgebrauch, d. h. den des Epheserbriefes, so dass aus diesem die Thatsache der Ueberarbeitung sich noch ferner beweisen lässt.« Nach Kesselring (Literarisches Centralblatt, 1871, No. 6, S. 122) werden sich gerade diese, das Verhältniss der Epheser- und Kolosserbriefe betreffenden Erörterungen besonders fruchtbar für die Wissenschaft erweisen.

3) S. 23 fg. 25 fg.

4) Paulus, II, S. 47 fg.

beiden Bilder auf Holbein. Denn schwerlich lässt sich annehmen, dass derartige Zwillinge dem paulinischen Genius entsprossen seien, da es dessen sonst hinlänglich documentirtem Reichthum entschieden widerspricht, dass er sich in dieser Weise sollte selbst ausgeschrieben haben [1]. Dass diese fünfte Möglichkeit nichts desto weniger, wie eben schon bemerkt wurde, einen Bestandtheil der heutigen Mode frommen und wohlgesinnten Meinens bilden konnte, erklärt sich daraus, dass sie allein den apologetischen Interessen auf dem Hauptpunkte dienlichst entgegenkommt. In diesem Sinne haben es Meyer [2], Rückert [3], Neander [4], Harless [5], Reuss [6], Hofmann [7], Braune [8], Sabatier [9] für das Einfachste befunden, das Abhängigkeitsverhältniss für ein so zusammengesetztes auszugeben, dass man nicht mehr von Abhängigkeit des einen Briefes vom andern, sondern nur beider von einer herrschenden Stimmung und geistigen Beschäftigung des Augenblicks sprechen kann, so dass der Verfasser bei Abfassung des zweiten Briefes die einzelnen Gedanken, Wendungen und Ausdrücke des zuerst geschriebenen, die ihm noch in der Seele hafteten, frei verwerthet hätte. Damit würde freilich das Verwandtschaftsverhältniss einen möglichst unschuldigen Charakter gewinnen. Ja es liesse sich sogar, wofern die anderweitigen Gründe nicht schon zu einer Urtheilsfällung genügend erfunden werden, von hier aus die Echtheit beider Briefe darthun. Man müsste dann seinen Ausgangspunkt beim Brief an den Philemon nehmen, der auf jeden Fall für echt gilt; dieser aber hält zunächst den Kolosserbrief aufrecht, um der ganz übereinstimmenden Situation willen, auf welche beide Schreiben zurückweisen; der Kolosserbrief endlich wird als in einem derartigen Verhältnisse zum Epheserbrief stehend befunden, dass nur die Annahme, Ein Verfasser habe beide unter gleichen äussern und innern Bedingungen geschrieben, Lösung des Räthsels zu verheissen scheint [10].

---

1) Vgl. Mayerhoff (S. 106), Hoekstra (S. 600).

2) Exegetisches Handbuch zum Epheserbrief, 1. Ausg. 1867, S. 23 fg.

3) Der Brief Pauli an die Ephesier, 1834, S. 291 fg.

4) Geschichte der Pflanzung und Leitung der christlichen Kirche durch die Apostel, 5. Ausg. 1862, S. 400.

5) Brief Pauli an die Ephesier, S. XXXIX. — 6) S. 104.

7) Die h. Schrift N. T. IV, 2, S. 168. 173.

8) Die Briefe St. Pauli an die Epheser etc. S. 4.

9) L'apôtre Paul, 1870, S. 197 fg.

10) So Sabatier, S. 195.

Zweites Kapitel.

Untersuchung des schriftstellerischen Verwandtschaftsverhältnisses.

1. Logische Vergleichung der Parallelen.

1. Neutraler Ausgangspunkt der Untersuchung.

1) Die Parallelentafel, welche De Wette in §. 146 (a) seines Lehrbuches[1]) aufgestellt hat, kann als gemeinsame Grundlage der bisher geführten Verhandlungen betrachtet werden. Es handelt sich lediglich um das Mehr oder Minder von Bedeutung und Tragweite, welches man der hier vorliegenden Synopse beider Briefe zuschreiben will. Das in diesem Betreff denkbarste Minimum z. B. ist es, wenn Reuss findet, darin sei zunächst nur auf den Wortlaut Rücksicht genommen, die Verschiedenheit des Stoffes bei aller Identität des theologischen Standpunktes übersehen und somit der Kritik ein Irrlicht vorgehalten. »So wie diese Tafel vorliegt, zeigt sie zur Genüge bei aller Aehnlichkeit die selbst in der Form auf beiden Seiten freie Handhabung des Gedankens. Denn in der That müsste die Parallele so gezogen werden, dass auch der wesentliche Umstand einleuchtete, nur einzelne Gedanken, Schlagwörter, Formeln bilden die grössere Verwandtschaft, nicht aber die doppelte Exposition eines und desselben Themas[2]).« Variationen dieser Worte sind es, die uns bei allen Vertheidigern der Echtheit beider Briefe wieder begegnen, wenn die Rede auf diesen Punkt kommt. Auch wir beginnen, um einen gemeinsamen Ausgangspunkt für unsere Untersuchung zu gewinnen, mit der Feststellung des Umfangs, in welchem eine derartige Beurtheilung des Parallelitätsverhältnisses auf unsere Zustimmung Anspruch erheben kann.

1) Einleitung in das N. T., 6. Ausg., S. 313 fg.

2) S 103.

Allerdings — und dies ist die Hauptsache — ist das Thema in beiden Briefen keineswegs identisch, wie sich später noch herausstellen wird (vgl. IV, 1, 3), und jedenfalls ist der Gedankengang beiderseits so selbständig, dass man, wären die Parallelen nicht nachgewiesen, von selbst schwer auf die Vermuthung einer Abhängigkeit gerathen würde. So sind z. B. die Stellen Eph. 3, 1—9, Kol. 1, 24—27 parallel in der Beschreibung des heidenapostolischen Berufs. Aber im Epheserbrief ist der Verfasser natürlich dazu veranlasst durch die vorangehende Ausführung über die Bestimmung der Heiden, gemeinsam mit den Juden als Bausteine in den Tempel Gottes hineingebaut zu werden[1], während im Kolosserbriefe die Motivirung in dem dargestellten Heil überhaupt und in der es krönenden Versöhnung Gottes und der Menschen insonderheit beruht. Der Epheserbrief wendet sich nachher wieder zur Empfehlung der Einigkeit an die Christen. Im Kolosserbrief dagegen benutzt der Apostel die Erwähnung seines Berufs, um zu eigener Besorgniss und zur Polemik überzugehen[2]. Beidemal sind es ihm persönlich fremde Gemeinden, welche durch die parallelen Abschnitte in die rechte Stimmung versetzt werden sollen, um sich das sagen zu lassen, was der Apostel ihnen zu sagen hat.

Auf die Versicherung steter Danksagung Kol. 1, 3. 4 = Eph. 1, 15 folgt beiderseits, jedoch so, dass im Kolosserbrief ein kurzer, auf individuelle Verhältnisse hinauslaufender Abschnitt (1, 5—8) dazwischentritt, eine längere Fürbitte (Kol. 1, 9 fg. Eph. 1, 16 fg.). Aber »im Briefe an die Epheser erbittet sie den Lesern Erkenntniss des hohen Werthes ihres Christenstandes und der Grösse der göttlichen Macht, deren sie sich getrösten dürfen, dagegen im Briefe an die Kolosser volle Erkenntniss des Willens Gottes, wie sie wandeln sollen, und was sich an diese Erkenntniss anschliesst[3].«

Ganz offenbar parallel ist die Beschreibung Christi als des durch die Auferstehung aus dem Tode erwiesenen Hauptes der Gemeinde Kol. 1, 18 und Eph. 1, 20. 22. Aber im Kolosserbriefe scheint diese Ausführung, wornach Christus durch Sterben und Auferstehen (*πρωτότοκος ἐκ τῶν νεκρῶν*) *κεφαλὴ τοῦ σώματος* geworden ist, auf die 1, 22. 23 folgende sittliche Verpflichtung der Glieder des Leibes vorzubereiten, während im Epheserbriefe alle Hinweisungen auf die Machtstellung Christi als Objecte der den Lesern angewünschten *σοφία* und *ἐπίγνωσις* (1, 17) erscheinen

1) Hönig, S. 71.
2) Reuss, S. 104.
3) Hofmann, a. a. O. S. 168. Vgl. Hönig, S. 69 fg.

Noch mehr gibt sich freilich in dem, was beide Briefe unterscheidet, eine gewisse Selbständigkeit in der Verfolgung besonderer Zielpunkte kund. Ermahnungen des Kolosserbriefes, wie *τὰ ἄνω ζητεῖτε* (3, 1) oder *φρονεῖτε* (3, 2), und *νεκρώσατε τὰ μέλη τὰ ἐπὶ τῆς γῆς* (3, 5) hängen irgendwie mit der Polemik desselben gegen die gesetzlichen Zumuthungen der Irrlehrer zusammen, über welche die Leser durch ihre Betheiligung am Leben des Auferstandenen hinweggehoben sind, finden sich daher im Briefe an die Epheser nirgends, auch nicht da, wo man sie, wie 4, 17 fg. erwarten könnte[1]. Und noch viel zahlreicher sind Eigenthümlichkeiten des Epheserbriefes, die man, wie z. B. den Ausdruck *τὰ ἐπουράνια*, vergeblich im Kolosserbrief sucht.

In der That sind solche Wahrnehmungen nach den beiden Seiten, welche sie der Betrachtung darbieten, ganz geeignet, die Lösung des Räthsels als im Detail unmöglich, im Grossen und Ganzen jedoch um so sicherer sowohl in der Einheit des schriftstellerischen Subjectes und des zeitlichen wie psychologischen Momentes, als in der Differenz der beiderseitigen Aufgaben gelegen erscheinen zu lassen. Beide Schriftstücke wären in diesem Falle Zwillinge, und die Verwandtschaft in der Weise der Abhängigkeit zweier Producte von gemeinsamen Factoren, d. h. als eine wesentlich geschwisterliche zu erklären. Wir stehen nicht an, von vorn herein jeden Lösungsversuch für über das Mögliche und Erreichbare hinausgehend zu erklären, welcher nicht, von hier seinen Ausgangspunkt nehmend, eine ganze Reihe von mehr zufälligen und vereinzelt auftauchenden Parallelen eben auf diesen, beiden Briefen gemeinsamen Hintergrund eines und desselben, hier wie dort wesentlich gleich bestimmten und nur wesentlich gleicher Ausdrucksweise fähigen Bewusstseins zurückführt. Beispiele solcher Parallelen, mit denen wir, sobald es sich lediglich darum handeln sollte, auf der einen oder auf der anderen Seite einen ohne eigenes Capital arbeitenden Pedissequus zu entdecken, nichts anzufangen wüssten, werden uns im Laufe dieser Untersuchung auf Schritt und Tritt begegnen.

2) Aber, mag auch diese Voraussetzung Vieles erklären, Alles erklärt sie lange nicht. In nicht seltenen Fällen ist die Verwandtschaft eine durchaus schriftstellerische, und nöthigt die Art, wie ein gewisser Wortvorrath gerade auf bestimmte Verse in beiden Briefen sich vertheilt, schlechterdings zu weitergehenden Untersuchungen. Wir machen zunächst aufmerksam auf folgenden Fall:

---

1) Hofmann, S. 170. 173.

Eph. 1.	Kol. 1.	Eph. 3.
9. *γνωρίσας ἡμῖν τὸ μυστήριον τοῦ θελήματος αὐτοῦ.*	27. *οἷς ἠθέλησεν ὁ θεὸς γνωρίσαι τί τὸ πλοῦτος τῆς δόξης τοῦ μυστηρίου τούτου ἐν τοῖς ἔθνεσιν ὅ ἐστιν Χριστὸς ἐν ὑμῖν ἡ ἐλπὶς τῆς δόξης.*	8. *ἐν τοῖς ἔθνεσιν εὐαγγελίσασθαι τὸ ἀνεξιχνίαστον πλοῦτος τοῦ Χριστοῦ,*
18. *εἰδέναι ὑμᾶς τίς ἐστιν ἡ ἐλπὶς τῆς κλήσεως αὐτοῦ καὶ τίς ὁ πλοῦτος τῆς δόξης τῆς κληρονομίας αὐτοῦ ἐν τοῖς ἁγίοις.*		9. *καὶ φωτίσαι πάντας τίς ἡ οἰκονομία τοῦ μυστηρίου.*
		16. *κατὰ τὸ πλοῦτος τῆς δόξης αὐτοῦ.*
		17. *κατοικῆσαι τὸν Χριστὸν διὰ τῆς πίστεως ἐν ταῖς καρδίαις ὑμῶν.*

Hier finden die merkwürdigsten und complicirtesten Wechselbeziehungen statt. Die Mittelstelle Kol. 1, 27 ist verbunden

1. mit Eph. 1, 9 durch die Begriffe des *μυστήριον*, des *θέλημα* oder *θέλειν*, endlich des *γνωρίζειν*;

2. mit Eph. 1, 18 durch die *ἐλπὶς τῆς* (*κλήσεως* oder *δόξης*), durch *τίς ὁ* oder *τί τὸ πλοῦτος τῆς δόξης ἐν τοῖς* (*ἁγίοις* oder *ἔθνεσιν*);

3. mit Eph. 3, 8 durch den *πλοῦτος* und das *ἐν τοῖς ἔθνεσιν*;

4. mit Eph. 3, 9 durch die, das einemal an *γνωρίσαι*, das anderemal an *φωτίσαι* angehängte, indirecte Frageform *τί τὸ πλοῦτος* ... *τοῦ μυστηρίου* oder *τίς ἡ οἰκονομία τοῦ μυστηρίου*;

5. mit Eph. 3, 16 durch den Begriff *πλοῦτος τῆς δόξης*;

6. mit Eph. 3, 17 durch die, dem *πλοῦτος τῆς δόξης* beiderorts auf dem Fusse folgende, Vorstellung *Χριστὸς ἐν* (*ὑμῖν* oder *ταῖς καρδίαις ὑμῶν*).

In allen drei Reihen sind in wesentlich gleicher Bedeutung und Beziehung vertreten namentlich folgende Elemente:

1. das *μυστήριον*,
2. der *πλοῦτος τῆς δόξης*,
3. die Frageform *τίς* oder *τί ἐστιν τὸ* oder *ἡ*.

Dabei ist ferner zu beachten, dass die Parallelen des Epheserbriefes im ersten oder im dritten Kapitel beisammen stehen, und zwar im letzteren wieder so, dass nicht blos 3, 16. 17 durch die Akoluthie beider Verse schon sich als Parallele zu Kol. 1, 27 bewährt, sondern auch 3, 8. 9 unmittelbar zu dem Gedanken des *μυστήριον ἀποκεκρυμμένον* überleitet, welcher Kol. 1, 26 unmittelbar vorhergegangen ist. Endlich berühren sich die Stellen des ersten und dritten Kapitels des Epheserbriefes unter sich nicht direct, sondern nur durch Vermittelung der Kolosserstelle. Damit aber ist dem combinirenden Verstande ein Räthsel aufgegeben, das er

nicht auf dem Lotterbett allgemeiner Beruhigungsphrasen verschlafen kann und darf.

Gleich auffallend sind sowohl die Variationen als die Uebereinstimmung, in welcher ähnliche und gleiche Worte Kol. 3, 5 und Eph. 5, 5 auftreten. Aber jeder Gedanke an ein blos zufälliges Zusammentreffen wird ausgeschlossen, wenn beiderorts fortgefahren wird, wie folgt:

Eph. 5, 6 *διὰ ταῦτα* } *ἔρχεται ἡ ὀργὴ τοῦ θεοῦ ἐπὶ τοὺς*
Kol. 3, 6 *δι' ἃ* } *υἱοὺς τῆς ἀπειθείας*,

zumal da gleichzeitig, wie Kol. 3, 5 von der *πλεονεξία* gesagt ist, *ἥτις ἐστὶν εἰδωλολατρεία*, so Eph. 5, 5 vom *πλεονέκτης, ὅς ἐστιν εἰδωλολάτρης*.

Oder wie soll man es denn beurtheilen, wenn der Wortinhalt einzelner Stellen des einen Briefes ganz reinlich vertheilt erscheint auf verschiedene Stellen des anderen? So lässt sich z. B. aus der Addition von Eph. 4, 2. 3. 32 die Stelle Kol. 3, 12. 13 gewinnen. Hier hat doch wohl entweder der Autor ad Colossenses, indem er Eph. 4, 32 copirte, die Stelle Eph. 4, 2. 3 nachträglich eingearbeitet und sonach beide Stellen combinirt, oder aber der Autor ad Ephesios hat den Zusammenhang von Kol. 3, 12. 13 auf zwei Partien seiner Ausführung sorgsamst vertheilt.

Liegt aber die Sache so, so ist auch mit der blosen Erinnerung an einen kurz zuvor geschriebenen Brief nicht zu helfen, sondern auch wenn der Verfasser beider Briefe derselbe sein sollte, müsste man schlechterdings annehmen, dass er sein eigenes früheres Schreiben vor sich gelegt und zu Rathe gezogen habe. »Er benutzt den Brief so, dass er die Eigenthümlichkeiten desselben mit herüber nimmt, oft mit Zerstörung eigener Klarheit der Satzbildung[1].« Ausserdem bleibt, sofern etwa zwei Verfasser statuirt werden sollten, nur die Annahme übrig, dass der eine sich an das vorliegende Original des anderen gehalten habe.

3) Leider ist nun aber darüber, dass ein Verwandtschaftsverhältniss überhaupt vorliegt, das Urtheil viel schneller fertig, als die andere Frage sich erledigen lässt, wie die anzunehmende Verwandtschaft in concreto vorzustellen sei. Gerade in Fällen, wo die schriftstellerische Einwirkung an sich auf der Hand liegt und darum die Frage nach der Priorität am dringlichsten sich erhebt, tritt oft ein Verhältniss eigenthümlicher Ambiguität ein, vermöge dessen ebenso viel Veranlassung gegeben scheint, jene Frage nach der einen, wie nach der anderen Seite zu entscheiden.

---

1) Mayerhoff, S. 105.

Als auf ein classisches Beispiel hierfür ziehen wir uns auf zwei Stellen zurück, welche auch Reuss als »wirkliche« Parallelen der Beachtung empfiehlt [1]. Die s. g. Standespredigt Kol. 3, 18—4, 1 = Eph. 5, 21—6, 9 bietet jedenfalls den auffälligsten und unleugbarsten Beleg für die Behauptung einer schriftstellerischen Beziehung, welche zwischen unseren beiden Briefen obwaltet. Beiderorts ist sie gleich motivirt (Kol. 3, 17 = Eph. 5, 20), beiderorts steht sie fast unmittelbar vor dem Epilog des Briefes und ist von ähnlichem Gefolge begleitet (die nächste Parallele nach der Standespredigt stellen dar Kol. 4, 2—4 = Eph. 6, 18—20). Ferner ist sie beiderseits in ihrem Bau gleich ausgeführt, so dass die Gegensätze von Mann und Weib, Eltern und Kindern, Herrschaft und Gesinde in derselben Reihenfolge besprochen, und zwar jeweils zuerst dem untergeordneten Theile seine Stellung und Aufgabe angewiesen werden [2]. Es versteht sich von selbst, dass ein so auffälliges Verhältniss einer bestimmten Erklärung fähig sein muss. Schwer aber ist es nichts desto weniger, zwischen den beiden sich aufthuenden Möglichkeiten zu entscheiden.

Auf der einen Seite liegt es nahe, in dem kurzen und prägnanten Ausdrucke des Kolosserbriefes den eigentlichen Text, in den umständlicheren, weiteren Ausführungen des Epheserbriefes den Commentar zu finden [3]. Auf der anderen Seite ist die Ansicht, wornach vielmehr die weitläufigen Ergüsse des Epheserbriefes im Kolosserbriefe nachträglich auf bestimmte Formeln von epitomatorischem Charakter präcisirend zurückgeführt werden, auch an der Stelle Kol. 3, 5—11 zu einem hohen Grad von Wahrscheinlichkeit zu erheben, und sonach stünde an sich nichts im Wege, hier denselben Schlüssel zu versuchen [4]. Ebenso kann auch gleich die Ueberschrift Eph. 5, 21 auf der einen Seite theils als Schematisirung der im Original gebotenen Einzelnheiten, theils als ein glücklich aufgefundener Uebergang von den gottesdienstlichen Vorschriften 5, 19. 20 zu der Haustafel 5, 22—6, 9 erscheinen. Auf der Seite des Kolosserbriefes dagegen lässt sich die Stelle 3, 18—4, 1 auf nicht minder natürliche Weise als Specialisirung des Begriffes *ὅ τι ἐὰν ποιῆτε* Kol. 3, 17 fassen, wie ja auch in der That dieser Ausdruck in *ὃ ἐὰν ποιῆτε* 3, 23 und das *ἐν ὀνόματι κυρίου Ἰησοῦ* 3, 17 in *ἐν κυρίῳ* 3, 18. 20 wiederzuklingen scheinen.

Aber auch wenn wir vom unmittelbaren Zusammenhang auf die

---

1) S. 105.

2) Hofmann, S. 133 fg. 171 fg.

3) So z. B. Ewald, S. 200. 203.

4) So z. B. Mayerhoff, S. 99 fg.

Stellung übergehen, welche diese beiden, an sich auffälligsten Parallelen im Plane des Ganzen einnehmen, so ergeben sich die widersprechendsten Resultate. Denn im Kolosserbriefe motivirt sich ein derartiger Abschnitt von selbst aus dem Thema des ganzen Schriftstückes, welches eben der christlichen Lebensführung in erster Linie gilt (III, 4, 3). Mit Recht haben Weiss [1] und Schenkel [2] gerade in der Haustafel eine kerngesunde Antithese gegen die, von den Irrlehrern geforderte, absonderliche und krankhafte Heiligkeit gefunden. Es ist die goldene Lehre Luther's vom irdischen Beruf, welche sonach schon der Apostel, ganz wie jener sein grösster Ausleger und Dollmetscher, den selbsterwählten Gottesdiensten und ausserordentlichen Tugenden der irrlehrerischen Ascese entgegenstellen würde. Andererseits ist die in Rede stehende Stelle im Epheserbriefe fast noch besser am Platze. Derselbe hat zum Zwecke, den Heidenchristen sowohl theoretisch ihre Stellung im Gottesreiche anzuweisen, als auch sie in die gebührende Lebenspraxis einzuweisen. Er stellt recht eigentlich einen gesetzgeberischen Act gegenüber der, die Kirche allmälig füllenden Heidenmenge dar. Zudem kommt der Verfasser hier auf sein neues Thema vermöge einer ganz natürlichen Ideenassociation, welche sich selbst in den unmerklichen Uebergängen der Construction abspiegelt. Denn nach 5, 18—21 soll sich die Erfüllung mit dem Geiste wie in freudigem und erbaulichem Gemeinschaftsleben, so namentlich auch in wechselseitiger Unterordnung ausdrücken [3].

Fragen wir nun zunächst, ob die Berührungen noch als zufälliger Natur gelten können, oder ob Bewusstsein und Reflexion dabei im Spiele sind, so macht zur letzteren Annahme schon die Besprechung

1) Biblische Theologie des N. T. S. 224: »Die neuen Bedürfnisse des Gemeindelebens veranlassten, tiefer in die concreten Beziehungen des sittlichen Lebens einzugehen und durch eine gesunde Beurtheilung und Normirung derselben vom Standpunkte des Evangeliums aus der unfruchtbaren Askese, zu der die judenchristliche Theosophie hinneigte, die Spitze zu bieten.« S. 477: »Je mehr unsere Briefe eine Richtung bekämpfen, welche das Wesen der christlichen Sittlichkeit in eine unfruchtbare, ja aufblähende (Kol. 2, 23) Askese setzte, in der Paulus nur einen Rückfall in die *στοιχεῖα τοῦ κόσμου* sehen konnte (Vs. 20), um so mehr wurde es nöthig zu zeigen, wie sich die christliche Sittlichkeit in den Verhältnissen des natürlichen Lebens zu bethätigen hat.«

2) Bibel-Lexikon, III, S. 569: »Unzweifelhaft hat es in den damaligen Controversen seinen Grund, wenn der Apostel auf ein geordnetes Familienleben dringt, indem die eheliche Gemeinschaft und der gesammte Hausstand durch die Bekämpfung auch des erlaubten Sinnengenusses leicht in ihren Grundfesten erschüttert werden konnten.«

3) Ritschl: Altkatholische Kirche, 2. Ausg. 1857, S. 99. Vgl. Winer: Grammatik des neutestamentlichen Sprachidioms, 7. Ausg. S. 329.

geneigt, welche das eheliche Verhältniss Kol. 3, 18. 19 und Eph. 5, 22—33 findet, weil hier die Parallelen des einen Briefes sich nach zwei Richtungen hin zu vertheilen scheinen. Wir lesen Kol. 3, 18 *αἱ γυναῖκες ὑποτάσσεσθε τοῖς ἀνδράσιν ὡς ἀνῆκεν ἐν κυρίῳ*, während die Parallelstelle Eph. 5, 22 nur bietet *αἱ γυναῖκες τοῖς ἰδίοις ἀνδράσιν ὡς τῷ κυρίῳ* (nämlich *ὑποτασσέσθωσαν*), nachdem *ἃ οὐκ ἀνῆκεν* schon Eph. 5, 4 verboten war. Ganz ebenso steht statt Kol. 3, 19 *οἱ ἄνδρες ἀγαπᾶτε τὰς γυναῖκας καὶ μὴ πικραίνεσθε πρὸς αὐτάς* in der Parallelstelle Eph. 5, 25 blos *οἱ ἄνδρες ἀγαπᾶτε τὰς γυναῖκας*, nachdem schon 4, 31 gesagt war, dass *πᾶσα πικρία* dem Christen ferne liegen soll, und zwar geht Eph. 4, 31 gerade mit Erwähnung der »Bitterkeit« über Kol. 3, 8 hinaus, welche Stelle auffälliger Weise sowohl Parallele zu Eph. 4, 31 als auch zu Eph. 5, 4 ist.'

Indessen hiesse es eine Last an vielleicht zufällig sich bildende Sommerfäden hängen, wenn eine pedantische Kritik schliessen wollte, dass der Autor ad Ephesios *ὡς ἀνῆκεν* 5, 22 wegen des anticipirten *ἀνῆκεν* 5, 4 und das *μὴ πικραίνεσθε* 5, 25 wegen der *πᾶσα πικρία* 4, 31 ausgelassen habe. Viel natürlicher werden wir in dem wiederholten Gebrauche ähnlicher Ausdrücke die Spur einer und derselben Hand erkennen, welche hier sich mit Freiheit ergeht.

Von grösserer Bedeutung ist es jedenfalls, wenn man in den verglichenen Stellen der weitern Differenz begegnet, dass zwischen den beiden Weisungen Kol. 3, 18 = Eph. 5, 22 und Kol. 3, 19 = Eph. 5, 25 der Epheserbrief noch die allgemeine Begründung einer, dann sofort (5, 25—32) weiter ausgeführten Parallelisirung des ehelichen Verhältnisses mit dem Verhältniss zwischen Christus und der Gemeinde bringt[1]), um erst 5, 33 wieder den Hauptinhalt der Ermahnung kurz zusammenzufassen. Dies macht den Eindruck, als benutze der Verfasser freudigst die Gelegenheit, jene seine mystisch-theosophische Gedankenreihe darzulegen, was sich auch darin ankündige, dass er statt *ἐν κυρίῳ* Kol. 3, 18 schon 5, 22 das *ὡς τῷ κυρίῳ*, welches im Original erst Kol. 3, 23 = Eph. 6, 5 folgt, vorzieht[2]). Auf der anderen Seite aber ist es mindestens ebenso leicht vorstellbar zu machen, dass ihn eine eigenthümliche, in dem Terminus technicus *πλήρωμα* begründete (IV, 2, 5, 2) Ideenassociation zunächst auf das *ὡς τῷ κυρίῳ* führte, und dass er sich dann durch diese, der eigensten Gedankenwelt entfliessende Parallele erst aufgefordert fühlte, die Gleichheit des Verhältnisses zwischen Christus und der Gemeinde

1) Bleek, S. 133.
2) Hönig, S. 86.

des Weiteren auszuführen. Der Kolosserbrief, welcher sich auf diese Versuchung zu einer ausführlichen Darstellung nicht einlassen wollte, hat dann mit richtigem, die Identität des Verfassers nahe legenden Verständnisse der Sachlage schon jenen Vergleichungspunkt verwischt [1]. Da er hiernach von dem ganzen Abschnitte Eph. 5, 25—33 nichts brauchen konnte, als die hier zweimal wiederholte allgemeine Ermahnung *ἀγαπᾶτε τὰς γυναῖκας*, fügt er jenes *καὶ μὴ πικραίνεσθε πρὸς αὐτάς* bei, welches um so weniger eine Wiederholung war, als ja Kol. 3, 8 die *πᾶσα πικρία* Eph. 4, 31 ausgelassen war.

Etwas anderer Art wieder sind die Schwierigkeiten, welche sich erheben hinsichtlich des Abschnittes, der den Kindern (Kol. 3, 20 = Eph. 6, 1—3) und Eltern (Kol. 3, 21 = Eph. 6, 4) gilt. Entweder ist der Epheserbrief Original; dann will der Verfasser des Kolosserbriefes, nachdem er schon 3, 18 *ἐν κυρίῳ* hatte, diese Formel, der er nun Eph. 6, 1 begegnet, nicht gleich noch einmal in derselben Weise brauchen, stellt sie daher diesmal an's Ende des ganzen Satzes, wo sie einen seiner stereotypen Schlusstöne bildet (II, 2, 4, 3). Vor *ἐν κυρίῳ* ist dann aber auch *εὐάρεστον* besser am Platze als das *δίκαιον* Eph. 6, 1. Das einzige wirklich Neue aber, was die zweite, kürzere Ausprägung des Gedankens darbietet, würde in der Betonung des unbegrenzten Umfanges der Pflicht (*κατὰ πάντα*) bestehen. Umgekehrt aber wäre unter der Voraussetzung der Priorität des Kolosserbriefes im Epheserbrief die Weisung für die Kinder durch Weglassung des *κατὰ πάντα* gemildert und ihr ein motivirender und erweiternder Hinweis auf das Gebot Ex. 20, 12 = Eph. 6, 2. 3 beigegeben. Gerade weil das, 2 Kor. 9, 2 in bonam partem gebrauchte, *ἐρεθίζετε*, wofür übrigens ℵ A C D E F G I it. vulg. auch Kol. 3, 21 *παροργίζετε* lesen, zweideutig schien, konnte es durch ein deutlicheres Wort ersetzt werden [2], und die negative Formel *ἵνα μὴ ἀθυμῶσιν* wäre im Geist und Sinn des Originals [3] durch eine positive Ermahnung zur gedeihlichen Erziehung ersetzt.

Von nicht minder zweideutiger Natur ist schliesslich auch der Abschnitt von den Sklaven (Kol. 3, 22—25 = Eph. 6, 5—8) und Herren (Kol. 4, 1 = Eph. 6, 9). Und doch wird hier am bestimmtesten jede Auskunft zu Schanden, welche ein so klar vorliegendes schriftstellerisches Abhängigkeitsverhältniss verwischen zu können vermeint. Denn Zusammensetzungen, die sonst im ganzen N. T. fehlen, hier dagegen in gleicher Bedeutung und Umgebung vorkommen,

---

1) Mayerhoff, S. 100.
2) Bleek, S. 134.
3) Ewald, S. 204.

wie ἀνθρωπάρεσκος und ὀφθαλμοδουλεία, weisen durchaus auf Reproduction einer bereits schriftstellerisch fixirten Darstellungsweise [1]), zumal wenn hierzu noch so mannigfache andere Uebereinstimmungen des Wortlautes kommen — »so τοῖς κυρίοις κατὰ σάρκα dort, τοῖς κατὰ σάρκα κυρίοις hier, dort der Gegensatz ἐν ἁπλότητι τῆς καρδίας ὑμῶν ὡς τῷ Χριστῷ, μὴ κατ' ὀφθαλμοδουλείαν ὡς ἀνθρωπάρεσκοι, hier derselbe Gegensatz, nur umgekehrt, μὴ ἐν ὀφθαλμοδουλείαις ὡς ἀνθρωπάρεσκοι ἀλλ' ἐν ἁπλότητι καρδίας, endlich hier wie dort ὡς τῷ κυρίῳ καὶ οὐκ ἀνθρώποις mit folgendem εἰδότες ὅτι [2]).«

Für die Priorität des Kolosserbriefes spricht nun, dass hier bei aller Uebereinstimmung des Ausdruckes doch die sittlichen Gegensätze schärfer gezeichnet sind, insofern der Augendienerei die Herzenseinfalt und der Menschengefälligkeit die Gottesfurcht entgegengestellt wird [3]). Ueberhaupt treten die negative und positive Seite an der Sache sich im Kolosserbriefe wirksamst gegenüber, und der ganze Satzbau ist durchsichtiger als im Epheserbriefe, wo fast unmittelbar auf ὡς τῷ Χριστῷ ein ὡς τῷ κυρίῳ folgt. Gerade wie Eph. 6, 1 (= Kol. 3, 20), so ist ferner τὰ πάντα auch Eph. 6, 5 (= Kol. 3, 22) als zu stark weggefallen [4]). Ebenso stellt sich schliesslich der Autor ad Ephesios auch dadurch mehr auf die Seite der Sklaven, dass er das καὶ οὐκ ἔστιν προσωποληψία, welches Kol. 3, 25 einen Bestandtheil dessen bildet, was den Sklaven zu Gemüthe geführt wird, der Vermahnung an die Herrn beifügt, wo es ihm besser angebracht schien [5]).

Freilich fassen Meyer und Schenkel die Stelle Kol. 3, 25 nur als einen Locus communis, von welchem die Sklaven die Anwendung auf solche Herrschaften, über deren Ungerechtigkeit sie sich zu beklagen haben, selbst machen sollten. Christus wird ihnen solchen gegenüber dereinst zum strengen Recht verhelfen. Der Ausdruck hätte gerade dann etwas Originales. Denn im Epheserbriefe fehlt das Kol. 3, 25 unmittelbar vorbereitende ἀπολήψεσθε τὴν ἀνταπόδοσιν τῆς κληρονομίας (3, 24), dessen pragmatische Motivirtheit eben darin besteht, dass Sklave und Erbe Sein sich sonst (vgl. Gal. 4, 7. 30) ausschliesst. Jetzt Sklaven, dann Erben — dies führt 3, 25 auf die Kehrseite: jetzt Herr, dann aber — κομίσεται ὃ ἠδίκησεν. Wäre nur mit einem Wort angedeutet, dass der Verfasser schon 3, 25 an diejenigen denkt oder gedacht wissen will, die er erst 4, 1 anredet!

---

1) Mayerhoff, S. 102.
2) Hofmann, IV, 2, S. 171 fg.
3) Schenkel: Die Briefe an die Epheser etc., S. 211.
4) Hoekstra, S. 649.
5) Hofmann, S. 172.

Fast ist man daher, wofern die Priorität des Kolosserbriefes unter allen Umständen gewahrt werden sollte, versucht, die hier ohnedies unrichtige Kapitelabtheilung dadurch zu verbessern, dass man 4, 1 zwischen 3, 24 und 25 einschiebt.

Einfacher aber ist es jedenfalls, die sachgemässere Stellung, welche die Bemerkung Kol. 3, 25 im Epheserbriefe einnimmt, anzuerkennen und hierin einen Beweis für die secundäre Redaction des Kolosserbriefes zu finden. Die Umstellung des *κατὰ σάρκα* war nothwendig, sobald auch hier die Einschaltung von *κατὰ πάντα* beliebt wurde, da man nicht wohl schreiben kann: *ὑπακούετε κατὰ πάντα τοῖς κυρίοις κατὰ σάρκα*. Schwerlich aber hätte ein Späterer aus der klareren Formel *τοῖς κατὰ σάρκα κυρίοις* die missverständlichere gemacht [1]). Ueberhaupt kann an diesem Beispiele anschaulich gemacht werden, wie die zweite Formulirung des Gedankens Vortheil zu ziehen weiss von dem, gelegentlich der ersten schon producirten und nun zur freien Auswahl sich bietenden Material. So wird deutlich Gemeintes aber unklar Ausgedrücktes bestimmter bezeichnet, wie solches namentlich der Fall ist bezüglich des *τὰ αὐτά* Eph. 6, 9, welches der Verfasser des Kolosserbriefes 4, 1 durch das 3, 20 (= Eph. 6, 1) übergangene, ihm aber von Eph. 6, 1 her noch im Auge schwebende oder im Ohr liegende *τὸ δίκαιον* ersetzt, wobei übrigens in *τὸ δίκαιον καὶ τὴν ἰσότητα* zugleich seine Liebhaberei für Häufung von Synonymen zu Tag tritt. Galt es also das erstemal Stoff und Form zugleich zu schaffen, so richtet der Verfasser seine Aufmerksamkeit jetzt ausschliesslich auf die Form. »Das doppelte *ὡς τῷ Χριστῷ* Eph. 6, 5 und *ὡς τῷ κυρίῳ* Vs. 7 lässt er das erste Mal aus und umschreibt die Worte *ὡς δοῦλοι τοῦ Χριστοῦ* durch den später mit *γάρ* angeknüpften Satz *τῷ γὰρ κυρίῳ Χριστῷ δουλεύετε* [2]).« Durch diese Umstellung, so wie durch die Voranstellung der Negation ist der einheitliche Satzbau im Original aufgelöst, und beginnt Kol. 3, 23 mit *ὃ ἐὰν ποιῆτε* (Reminiscenz aus Eph. 6, 8 und Kol. 3, 17) ein neuer Satz, welchem 3, 25 sogar ein dritter folgt. Dieser charakterisirt sich zwar als Parallele zu dem sachlichen Inhalt des Verses Eph. 6, 8, dessen Form bereits Kol. 3, 24 nachgeahmt war. Denn abgesehen von *κομίσεται* entsprechen auch die Worte *καὶ οὐκ ἔστι προσωποληψία* Kol. 3, 25 dem *εἴτε δοῦλος εἴτε ἐλεύθερος* Eph. 6, 8. Ihrem Ausdrucke nach sind sie jedoch zugleich auch Parallele zu Eph. 6, 9 *καὶ προσωποληψία οὐκ ἔστι παρ' αὐτῷ*. Es ist somit hier im Interesse der Kürze, aber nicht der Deutlichkeit zusammen-

---

1) Mayerhoff, S. 101 fg.
2) Mayerhoff, S. 102.

gezogen, was sich in der ursprünglichen Fassung richtig und sachgemäss unterschied. Denn dass Gott keinen Unterschied der Person macht, daran bedürfen unter allen Umständen eher die Herrschaften als die Dienstboten einer Erinnerung. Der Verfasser scheint aber bei der Reproduction des Epheserbriefes das Bedürfniss gefühlt zu haben, die Emancipationslust der Sklaven energischer in ihre Schranken zurückzuweisen, wesshalb sie auch *κατὰ πάντα* gehorchen sollen (3, 22).

So lässt sich also pro et contra disputiren gerade angesichts derjenigen Stelle, welche zugleich das unerbittliche tertium non datur ausspricht.

2. Die Priorität des Epheserbriefes.

Bei der constatirten Schwierigkeit der Beurtheilung des vorliegenden Thatbestandes wird es gerathen sein, sich zunächst nach solchen Stellen umzusehen, welche über das Wo der Originalität und der Abhängigkeit wenigstens deutlicher reden, als die bisher betrachteten, und einen bestimmten Grad von Wahrscheinlichkeit, sei es auf der einen, sei es auf der andern Seite, erkennen lassen. In dieser Richtung vorgehend begegnen wir aber zunächst einer Reihe von Parallelen, welche zu Gunsten des längeren Briefes sprechen, welchem der kürzere in der Form einer concentrirteren Fassung nachzufolgen scheint. Wir heben aus der Reihe derselben probeweise sieben hervor, an welchen zugleich die Manier des Verkürzers anschaulich gemacht werden wird.

Es wird sich nämlich herausstellen, dass die gedrängtere Darstellung bald eben dadurch, dass sie wirklich in's Gedränge führt, ihre Entstehung als unter dem äusseren Drucke schriftstellerischer Rücksichtsnahmen und Beziehungen vor sich gegangen erscheinen lässt, bald aber auch an der Ausscheidung alles jenes gehäuften, durch den nächsten Zusammenhang nicht unmittelbar erforderlichen, Beiwerkes zu erkennen ist, wie es da sich leicht einstellt, wo der Schriftsteller einen Gedanken, den er zum Ausdruck bringen will, selbst erst nach allen möglichen Richtungen verfolgt, um seiner auf diesem Wege vollkommen habhaft zu werden und ihn behufs künftigen Gebrauches sicher zu stellen. In Fällen letzterer Art kann zwar der Ausdruck in der abhängigen Stelle durchsichtiger werden, der Gedanke selbst aber verliert zugleich an Reichthum und Vielseitigkeit der Beziehungen. Im Allgemeinen aber erhalten wir aus der Betrachtung der nachfolgenden Beispiele immer den Eindruck eines Verfahrens, demzufolge ein und derselbe Schriftsteller sein

eigenes bereits abgeschlossenes Werk abschnittsweise überliest und in kürzerer Form reproducirt.

Erstes Beispiel.

Eph. 1, 4.	Kol. 1, 22.
εἶναι ἡμᾶς ἁγίους καὶ ἀμώμους κατενώπιον αὐτοῦ.	*παραστῆσαι ὑμᾶς ἁγίους καὶ ἀμώμους καὶ ἀνεγκλήτους κατενώπιον αὐτοῦ*

Im Epheserbriefe, wo Ewald die Abhängigkeit findet [1]), erscheinen diese Worte im genauen Zusammenhange der Prädestinationslehre des Verfassers, decken sich mithin mit dem Locus classicus Eph. 2, 10 genau. Schwieriger ist der Zusammenhang jedenfalls im Kolosserbriefe, wenngleich der Verfasser beider Stellen identisch scheint, nur dass er im Kolosserbriefe, seiner, soeben (S. 45) schon hervorgehobenen Gewohnheit, ähnliche Wörter zu häufen, weiter nachhängend, noch *ἀνεγκλήτους* beisetzt. Die umgekehrte Voraussetzung würde also geradezu absichtliche Vermeidung der Manier unseres Verfassers in sich schliessen [2]). Weiter führt die Beobachtung, dass *κατενώπιον αὐτοῦ* nach 2 Kor. 2, 17. 12, 19 wohl die Erklärung scil. *θεοῦ* verlangen würde. Wenigstens wiegt selbst bei dem einfachen *ἐνώπιον* die Beziehung auf Gott (Gal. 1, 20. Röm. 3, 20. 14, 22. 1 Kor. 1, 29. 2 Kor. 4, 2. 7, 12) vor, und ist die auf Christus zweifelhaft (2 Kor. 8, 21. 2 Tim. 2, 14). Von Letzterem steht übrigens auch *ἔμπροσθεν* (2 Kor. 5, 10. 1 Thess. 2, 19). Ganz im Einklange mit diesem, in echten und unechten Paulinen gleich constatirbaren Sprachgebrauch bezieht der Epheserbrief das *αὐτοῦ* auf Gott, während *κατενώπιον αὐτοῦ* Kol. 1, 22 in einen Zusammenhang hineingerathen ist, in welchem es syntaktisch nur auf Christus (*τῆς σαρκὸς αὐτοῦ* geht voran) bezogen werden könnte [3]), während der Sinn doch eine Beziehung auf Gott verlangt [4]). Also ist der Zusammenhang hier kein ungezwungener, was bei der noch später (III, 4, 1) zu rechtfertigenden Lesart *ἀποκατηλλάγητε* 1, 21 ohnedies zu Tage liegt. Hier also haben wir einen Fall, der es wenigstens wahrscheinlich macht, dass der Verfasser des Epheserbriefes seinen eigenen Gedanken einen wiederholten Ausdruck, aber unter ungünstigeren Verhältnissen, als das erstemal, zu geben unternimmt.

---

1) S. 172.

2) Mayerhoff, S. 85.

3) So Meyer, Schenkel, Braune, Hofmann, S. 34.

4) So De Wette, Huther, Baumgarten-Crusius, Ewald, Bleek, S. 57.

Zweites Beispiel.

Eph. 1.	Kol. 1.
6. *ἐχαρίτωσεν ἡμᾶς ἐν τῷ ἠγαπημένῳ,*	13. *(μετέστησεν ἡμᾶς εἰς τὴν βασιλείαν) τοῦ υἱοῦ τῆς ἀγάπης αὐτοῦ,*
7. *ἐν ᾧ ἔχομεν τὴν ἀπολύτρωσιν διὰ τοῦ αἵματος αὐτοῦ, τὴν ἄφεσιν τῶν παραπτωμάτων.*	14. *ἐν ᾧ ἔχομεν τὴν ἀπολύτρωσιν, τὴν ἄφεσιν τῶν ἁμαρτιῶν.*

Die schriftstellerische Verwandtschaft liegt auf der Hand. Nach Ewald wäre die *ἀπολύτρωσις* des Kolosserbriefes im Epheserbriefe durch den Zusatz *διὰ τοῦ αἵματος* näher erklärt[1]), und Hönig findet in dem dreimaligen zu Tage Treten des Begriffes der Gnade eine Schwerfälligkeit, die auf das Bestreben hinweist, den aus fremdem Zusammenhang überkommenen Satz stylistisch zu verwinden[2]). Aber das vorhergehende *εἰς ἔπαινον δόξης τῆς χάριτος αὐτοῦ* (Eph. 1, 6) stellt zunächst die erste der gleichlautenden (vgl. 1, 12. 14) Schlussformeln der drei Glieder dar, in welche der Eingang zerfällt, und wenn an solches »Lob der Herrlichkeit« diesmal noch speciell der Begriff der Gnade angereiht wird, so liegt dies nicht in einem, die Gnade betreffenden, fremden Gedanken begründet, sondern in der eigensten Disposition des Einganges, welcher in seinem ersten Gliede der vorzeitlichen Erwählung, im zweiten aber der geschichtlichen Gnadenthat Gottes gewidmet ist (vgl. III, 2). Der Begriff der *ἄφεσις* gehört ohnedies ganz speciell dem Verfasser des Epheserbriefes an, und wenn im Kolosserbriefe anstatt *παραπτωμάτων* gesetzt wird *ἁμαρτιῶν*, das *διὰ τοῦ αἵματος αὐτοῦ* aber nach entscheidenden Zeugen wegfällt, so ist eben auch hier die zweite Formulirung des Gedankens kürzer ausgefallen. Es sind also die stereotypen Anknüpfungen und Wendungen eines kirchlichen Redners, denen wir an dieser Stelle begegnen, und auf sie ist auch der einzigartige Ausdruck *ὁ υἱὸς τῆς ἀγάπης* zurückzuführen. Wir verdanken denselben dem originaleren und auch sonst bei gleichzeitigen Schriftstellern (V, 2, 3) vorkommenden Begriff *ὁ ἠγαπημένος*, an welchen das *ἐν ᾧ ἔχομεν κ. τ. λ.* im Epheserbrief angeschlossen war. Hier aber wurde diese Bezeichnung nicht einfach reproducirt, weil das Subject, dem der Relativsatz beigegeben werden sollte, schon im Original *ὁ υἱὸς αὐτοῦ* heisst. Anstatt eine förmliche Aenderung vorzunehmen, was er nie thut, zieht es daher der Verfasser vor, den gut griechischen Ausdruck durch einen, dasselbe besagenden Hebraismus,

1) S. 172 fg.
2) S. 78 fg.

wie er ihm aus LXX (vgl. z. B. Gen. 35, 18) geläufig geworden war, zu ersetzen. So ist auch Eph. 2, 2. 5, 6 von *υἱοὶ ἀπειθείας*, 2, 3 von *τέκνα ὀργῆς*, 5, 8 von *τέκνα φωτός* die Rede.

Drittes Beispiel.

Eph. 3.	Kol.
3. *κατὰ ἀποκάλυψιν ἐγνωρίσθη μοι τὸ μυστήριον.*	1, 26. *τὸ μυστήριον τὸ ἀποκεκρυμμένον ἀπὸ τῶν αἰώνων καὶ ἀπὸ τῶν γενεῶν, νῦν δὲ ἐφανερώθη τοῖς ἁγίοις αὐτοῦ.*
5. *ὃ ἑτέραις γενεαῖς οὐκ ἐγνωρίσθη ὡς νῦν ἀπεκαλύφθη τοῖς ἁγίοις.*	
9. *ἡ οἰκονομία τοῦ μυστηρίου τοῦ ἀποκεκρυμμένου ἀπὸ τῶν αἰώνων.*	2, 2. *εἰς ἐπίγνωσιν τοῦ μυστηρίου τοῦ θεοῦ.*

Ewald meint, der Epheserbrief habe Kol. 1, 26 ausgeführt, »aber wie viel weiter und freier«[1]. Sonach hätte das Werk des Paulus eine wesentliche Verbesserung erfahren. In Wahrheit aber ist der Ausdruck des Kolosserbriefes desshalb nicht »weit« und »frei« genug, weil er überhaupt nur zu verstehen ist als kurze, knappe Recapitulation einer zuvor breiter auseinandergelegten Gedankenreihe, und liegt in der Identität des Verfassers und seiner Absicht, dasselbe zu sagen, der einzig zureichende Schlüssel zur Erklärung. Ohne Zweifel hat überdies der Verfasser das dritte Kapitel seines Epheserbriefes unmittelbar zuvor gelesen, wesshalb sich ihm die Häufung *ἀπὸ τῶν αἰώνων καὶ ἀπὸ τῶν γενεῶν* aus Zusammenschau von Eph. 3, 5. 9 ergibt[2]. Auch ist hier blos der Epheserbrief, demzufolge die Universalität des Heils nicht allen Christen überhaupt, z. B. den damaligen Judenchristen nicht, sondern *τοῖς ἁγίοις ἀποστόλοις αὐτοῦ καὶ προφήταις* geoffenbart wurde, ganz bestimmt und klar in seiner Anschauung, wesshalb Ausleger, wie Bähr, Flatt, Steiger, Baumgarten-Crusius, Thomasius, Huther, der Versuchung nicht widerstehen konnten, eine ähnliche Beschränkung des Objectes, welchem geoffenbart wird, auch Kol. 1, 26 anzubringen, wogegen missverständlich Hönig in letzterer Stelle den allgemeinen paulinischen Ausdruck *ἅγιοι*, im Epheserbriefe aber einen späteren Standpunkt, in welchem sich die Begriffe »Apostel« und »Heilige« combinirt hatten, erkennen will[3]. In Wahrheit aber ist der Standpunkt in beiden Schriftstücken derselbe, nur dass Kol. 1, 26 es nicht einmal mehr ausdrücklich gesagt zu werden braucht, dass man bei dem Ausdruck *ἅγιοι* schlechthin zu allernächst an die Apostel zu denken hat. Ganz ebenso verfährt derselbe Verfasser aber

1) Sieben Sendschreiben, S. 186.

2) Mayerhoff, S. 87. — 3) S. 83.

auch im Epheserbriefe, da der *ἐλαχιστότερος πάντων ἁγίων* Eph. 3, 8, wenn diese Stelle nicht doppelte Steigerung in pejus von 1 Kor. 15, 9 sein soll, den Paulus nur, wie auch dies eben citirte Original thut, in Vergleich mit den Aposteln setzen kann.

Viertes Beispiel.

Eph.	Kol.
3, 17. *ἐν ταῖς καρδίαις ὑμῶν,*	1, 23. (*τῇ πίστει*) *τεθεμελιωμένοι.*
18. *ἐν ἀγάπῃ ἐρριζωμένοι καὶ τεθεμελιωμένοι, ἵνα ἐξισχύσητε καταλαβέσθαι.*	2, 2. (*αἱ καρδίαι αὐτῶν*) *συμβιβασθέντες ἐν ἀγάπῃ.*
4, 16. *συμβιβαζόμενον ... ἐν ἀγάπῃ.*	2, 7. *ἐρριζωμένοι καὶ ἐποικοδομούμενοι ἐν αὐτῷ καὶ βεβαιούμενοι τῇ πίστει.*
2, 20. *ἐποικοδομηθέντες.*	

Aus diesen Parallelen erhellt recht deutlich die Liebhaberei des Verfassers für gewisse, bei ihm immer wieder vorkommende Ideenassociationen, für welche ihm auch bestimmte Ausdrücke zu Gebote stehen. Dahin gehört das nur Eph. 3, 18 = Kol. 2, 7 vorkommende *ἐρριζωμένοι* [1]) und nicht minder auch das nur Eph. 3, 18 = Kol. 1, 23 stehende *τεθεμελιωμένοι* [2]). Die Stellen Eph. 3, 18 und Kol. 2, 2 sind übrigens theils im Allgemeinen parallel, indem als Gegenstand eifrigster Bemühungen des Schriftstellers die Vereinigung und das Festgewurzeltsein der Herzen in der Liebe angegeben wird, theils aber ist der specielle Punkt entscheidend, dass zu den *καρδίαι αὐτῶν* oder *ὑμῶν* beidemal anstatt des Genetivs des Particips ein unregelmässiger Nominativ tritt, indem das Participialglied in Beziehung auf den Sinn dem vorhergehenden Gliede mit dem Verbum finitum coordinirt wird [3]). Das *συμβιβασθέντες* übersetzt zwar die Vulgata übereinstimmend mit dem paulinischen Sprachgebrauch (1 Kor. 2, 16) instructi, aber mit Ausnahme von Bretschneider und Steiger vergleichen alle neueren Ausleger Eph. 4, 16 und Kol. 2, 19, wovon, wie sofort nachgewiesen werden soll, erstere Stelle das Original, letztere die Copie darstellt. Auch hier klingt Eph. 4, 16 noch in der mit dem Begriffe des *συμβιβάζεσθαι* verbundenen *ἀγάπῃ* an, während der Kol. 2, 2 ebenfalls schon formell wirksam gewesene Vers Eph. 3, 18 seinen materiellen Gehalt in Kol. 2, 7 wiederfindet. Ueberall ist hier auch der Ausdruck des Epheserbriefes der logisch richtigere [4]), während im Kolosserbriefe

---

1) Mayerhoff, S. 88.
2) Mayerhoff, S. 86.
3) Bleek: Die Briefe an die Kolosser etc. S. 248.
4) Bleek, S. 77.

selbst das *ἐν αὐτῷ* auffällt und nur zu erklären ist, wenn es gedacht wird wie *ἐν ᾧ* Eph. 2, 21 [1]).

Fünftes Beispiel.

Schwer zu beurtheilen ist das schriftstellerische Verhältniss der so speciell durchgeführten Vergleichung der Kirche mit dem Leibe in den beiden Parallelstellen

Eph. 4, 16.	Kol. 2, 19.
(ὅς ἐστιν ἡ κεφαλή, Χριστός) ἐξ οὗ πᾶν τὸ σῶμα συναρμολογούμενον καὶ συμβιβαζόμενον διὰ πάσης ἁφῆς τῆς ἐπιχορηγίας κατ' ἐνέργειαν ἐν μέτρῳ ἑνὸς ἑκάστου μέρους τὴν αὔξησιν τοῦ σώματος ποιεῖται.	*οὐ κρατῶν τὴν κεφαλήν, ἐξ οὗ πᾶν τὸ σῶμα διὰ τῶν ἁφῶν καὶ συνδέσμων ἐπιχορηγούμενον καὶ συμβιβαζόμενον αὔξει τὴν αὔξησιν τοῦ θεοῦ.*

Reuss meint, die Stelle sei im Kolosserbriefe ebenso natürlich in der Ideenreihe von Christi göttlicher Würde und alleiniger Bedeutung für die Gemeinde, wie im Epheserbrief in der Ausführung der einheitlichen Gliederung der letzteren [2]). Dagegen hält Hönig hier den Kolosserbrief für durchsichtiger und klarer [3]). Die *ἁφαί*, Berührungen, sollen so gut wie die *σύνδεσμοι*, Verbindungen, den Gedanken des Organismus ausdrücken, darin das Ganze vom richtigen Zusammenspiel alles Einzelnen lebt (*ἐπιχορηγούμενον καὶ συμβιβαζόμενον*). Nun finden wir im Epheserbriefe die eben besprochenen Ausdrücke meist wieder, aber theils vermehrt, namentlich mit den Satzbau ungelenk machenden Elementen, wie *κατ' ἐνέργειαν* und *ἐν μέτρῳ*, theils in einer Umsetzung, wie sie allerdings möglicher Weise aus der Abhängigkeit von gelesenem Wortvorrath oder im Ohre nachklingendem Schall erklärbar wäre. Auf diese Weise ergäbe sich z. B. in *διὰ πάσης ἁφῆς τῆς ἐπιχορηγίας* eine Wortzusammenstellung, welche als solche sinnlos ist, wie Niemand besser gezeigt hat als Hofmann, dessen Trost schliesslich nur darin besteht, *ἁφή* dürfte vielleicht wie *σύμφωνος ἁφή* bei Athenäus (III, 102) stehen, wo von harmonischer Verbindung die Rede ist, und *πᾶσα ἁφὴ ἐπιχορηγίας* am Ende heissen: wo irgend ein Glied das andere berührt, da geschehe auch Darreichung des einen Gliedes an das andere [4]). Endlich sieht schon das *ἐξ οὗ* des Epheserbriefes aus wie Nachahmung des Kolosserbriefes, indem unmittelbar vorher *Χριστός* nur hinzugesetzt scheint, um eben eine solche Fortsetzung zu ermöglichen [5]).

---

1) Hofmann, IV, 2, S. 59.
2) S. 104. — 3) S. 85.
4) IV, 1, S. 170 fg.
5) De Wette, Bleek, Hoekstra, S. 633.

Andererseits passt *ἐξ οὗ* gerade im Kolosserbriefe, wo *κεφαλή* vorhergeht, nicht. Die Stelle ist vielmehr eingetragen [1]) und bei dieser Gelegenheit syntaktisch übersichtlicher, inhaltlich aber ärmer geworden. Im Epheserbriefe ringt daher der Gedanke noch mit dem Ausdruck; man merkt aber doch, wie dem Verfasser das Bild eines Organismus vorschwebt, dessen Theile, auf einander berechnet und eingerichtet, sich so zu sagen gegenseitig die Hand reichen (*διὰ πάσης ἁφῆς τῆς ἐπιχορηγίας*), während er selbst aus dem Haupte ein Leben bezieht, welches von einem Berührungspunkt zum andern fortgeleitet wird, so dass gleichzeitig jedes einzelne Glied eine verhältnissmässige Förderung erfährt und das Ganze zu immer vollerer Reife gedeiht. Dazu kommt der Verfasser Eph. 4, 16 von einem Zusammenhange her, in welchem er eigens von der Kirche als dem Leibe Christi handelt. Ueberhaupt ist die ganze Vorstellung von der *κεφαλή* im Zusammenhange des Gedankenganges im Epheserbriefe entstanden (IV, 4, 2), während schwer denkbar ist, dass der Verfasser in Erinnerung an die Verneinung, in welche Kol. 2, 19 die Kennzeichnung des Irrlehrers ausläuft, Eph. 4, 16 das christliche Wachsthum, wovon er 4, 15 redet, in dieser Weise beschrieben haben sollte. Ungleich wahrscheinlicher ist es vielmehr der Verfasser von Eph. 4, 16 selbst, welcher im Kolosserbriefe an der Stelle von *ἐπιχορηγία* um der Parallele mit *συμβιβαζόμενον* willen das Zeitwort *ἐπιχορηγεῖν* gebraucht, wie er überhaupt Kol. 2, 19 nur verwendet, was sich im Epheserbrief für die Beschreibung des gliedlichen Wachsthums des Einzelnen und seines Verhältnisses zum einheitlichen Wachsthum der Kirche von selbst darbot [2]). Denn Letzteres ist Eph. 4, 16 ebenso sehr die Hauptsache, als Kol. 2, 19 es nur auf das Verhältniss des Einzelnen zu Christus, dem Haupte, abgesehen hat [3]), wodurch die Beschreibung des gegliederten Organismus schon von vorn herein zum Opus supererogationis wird.

Sechstes Beispiel.

Eph. 4.	Kol. 3.
22. *ἀποθέσθαι ὑμᾶς κατὰ τὴν προτέραν ἀναστροφὴν τὸν παλαιὸν ἄνθρωπον τὸν φθειρόμενον κατὰ τὰς ἐπιθυμίας τῆς ἀπάτης,*	9. *ἀπεκδυσάμενοι τὸν παλαιὸν ἄνθρωπον σὺν ταῖς πράξεσιν αὐτοῦ,*

1) Mayerhoff, S. 91.
2) Hofmann, IV, 2, S. 176.
3) Vgl. auch Hönig, S. 84 fg.

Eph. 4.	Kol. 3.
23. *ἀνανεοῦσθαι δὲ τῷ πνεύματι τοῦ νοὸς ὑμῶν*	10. *καὶ ἐνδυσάμενοι τὸν νέον τὸν ἀνακαινούμενον εἰς ἐπίγνωσιν κατ' εἰκόνα τοῦ κτίσαντος αὐτόν.*
24. *καὶ ἐνδύσασθαι τὸν καινὸν ἄνθρωπον τὸν κατὰ θεὸν κτισθέντα ἐν δικαιοσύνῃ καὶ ὁσιότητι τῆς ἀληθείας.*	

Auch hier scheint der Epheserbrief nicht blos weiter auszuführen, was im Kolosserbrief einfacher gesagt ist[1]), sondern auch einen ungenaueren, verschobeneren und verschränktereren Ausdruck darzubieten[2]). Aber in letzterer Beziehung stehen sich beide Stellen überhaupt gleich, da im Kolosserbriefe sowohl das *εἰς ἐπίγνωσιν* als das *κατ' εἰκόνα* nicht mindere Schwierigkeiten macht, als die syntaktischen Unebenheiten im Epheserbriefe. Mag man aber das *κατ' εἰκόνα* mit Meyer und Hofmann auf *ἐπίγνωσιν* oder mit der Mehrheit auf *ἀνακαινούμενον* beziehen: jedenfalls gehört der sich ergebende Gedanke, selbst wenn er sich mit 2 Kor. 5, 16 berühren sollte[3]), in dieser concreten Form nur dem Verfasser von Eph. 2, 15 an, wo *ἵνα τοὺς δύο κτίσῃ ἐν αὐτῷ εἰς ἕνα καινὸν ἄνθρωπον* sowohl das *ἀνακαινούμενον* und *κτίσαντος* unsrer Stelle, als auch den Fortgang Kol. 3, 11 erklärt. Um beide Seiten dieser Behauptung gerechtfertigt zu finden, achte man zunächst darauf, wie im Hinblick auf das grosse *μυστήριον*, dass Gott aus den beiden getrennten Menschheitshälften eine neue Menschheit geschaffen hat, hier die Erneuerung des einzelnen Menschen als eine Erneuerung *εἰς ἐπίγνωσιν* erscheint und diese dem Bezug des Kolosserbriefes auf die Irrlehre entsprechende[4]), specielle Bezeichnung an die Stelle der allgemeineren Vorstellung *ἀνανεοῦσθαι τῷ πνεύματι τοῦ νοός* Eph. 4, 23 tritt[5]). Demgemäss heisst auch der die Erneuerung bewirkende Gott *κτίσας αὐτόν*, während es blos des Verfassers Liebhaberei, die Ausdrücke zu variiren, bezeugt, wenn statt *κατὰ θεὸν κτισθείς* hier das richtig erläuternde *κατ' εἰκόνα τοῦ κτίσαντος* steht[6]). Andererseits bildet dazu, dass Eph. 2, 15 Christus als der persönliche Mittelpunkt der durch die Neuschaffung bewirkten Vereinigung und Ausgleichung erscheint, Kol. 3, 11, wo die Herstellung dieses neuen Menschheitstypus im Gegensatz zu den alten Rassenunterschieden

1) Baur (Neutestamentliche Theologie, S. 270 fg.), Ewald (Sieben Sendschreiben, S. 194).

2) Bleek, S. 271.

3) So Hofmann, S. 122. 173.

4) Ewald, S. 490.

5) Mayerhoff, S. 95.

6) Mayerhoff, S. 96.

auftritt [1]), die genaueste Parallele. Aber eben damit charakterisiren sich diese Eigenthümlichkeiten der Kolosserstelle als Eigenthum des Autor ad Ephesios, welcher Eph. 4, 22—24, weil Eph. 2, 15 vorangegangen war, keine Veranlassung zu derartigen Wendungen mehr hatte, wie sie die Parallelen des Kolosserbriefes auszeichnen [2]).

Siebentes Beispiel.

Eph. 5, 19.	Kol. 3, 16.
λαλοῦντες ἑαυτοῖς ψαλμοῖς καὶ ὕμνοις καὶ ᾠδαῖς πνευματικαῖς ᾄδοντες καὶ ψάλλοντες ἐν τῇ καρδίᾳ ὑμῶν τῷ κυρίῳ.	*ἐν πάσῃ σοφίᾳ διδάσκοντες καὶ νουθετοῦντες ἑαυτοὺς ψαλμοῖς ὕμνοις ᾠδαῖς πνευματικαῖς ἐν τῇ χάριτι ᾄδοντες ἐν ταῖς καρδίαις ὑμῶν τῷ θεῷ.*

Ein Doppeltes ist hier möglich. Entweder will der Kolosserbrief die Dative *ψαλμοῖς ὕμνοις ᾠδαῖς πνευματικαῖς* mit *νουθετοῦντες ἑαυτούς* verbunden wissen [3]); dann ist nicht etwa das *διδάσκοντες καὶ νουθετοῦντες* im Epheserbrief abgeglättet [4]), sondern das *λαλοῦντες*, welches bereits im Epheserbrief, wenn es nicht die undenkbare Forderung aussprechen soll, die gewöhnliche Conversation müsse einen hymnischen und psalmartigen Charakter gewinnen, nur wie *διδάσκοντες καὶ νουθετοῦντες* gemeint sein konnte, im Kolosserbriefe erklärt, concreter wiedergegeben und mit einer bestimmteren Beziehung auf die gottesdienstlichen Gemeindeversammlungen versehen worden. Oder aber, es schliesst *νουθετοῦντες ἑαυτούς* den mit *ἐν πάσῃ σοφίᾳ* beginnenden Satz ab und beginnt mit *ψαλμοῖς* ein zweiter, ihm paralleler [5]). Dann läge es klar zu Tage, dass der Epheserbrief missverständlich zusammengezogen hat, was aus einander gehört, und zugleich weggelassen, was er nicht verstand — das *ἐν τῇ χάριτι*, womit in der Sprachweise von LXX der Gegenstand des Lobliedes angegeben wird [6]). In Wahrheit ist der Epheserbrief um so mehr im Vortheil, als sein Nachklang in Kol. 3, 16 zugleich den ganzen Zusammenhang unterbricht. Entweder nämlich ist *καὶ εὐχάριστοι γίνεσθε* 3, 15 eine Anticipation von 3, 17, bewerkstelligt, weil der Verfasser an das Danksagen die verwandten Vorstellungen Kol. 3, 16 anknüpfen will, ehe er weiterführt; oder aber, jene Aufforderung zum Danke ist echt; dann muss ihr die Angabe des Modus der Dank-

1) Schenkel, S. 36 fg.
2) Aehnliches bei Hofmann, IV, 2, S. 171.
3) De Wette, Bleek, Meyer, Hönig, S. 85.
4) So Hoekstra, S. 649.
5) Storr, Flatt, Schenkel, Hofmann, S. 131 fg.
6) Hofmann, S. 132.

barkeit folgen, welche 3, 17 auch in der That folgt und vom Ueberarbeiter vermittelst einer Copula dem Einschub angehängt wird.

3. Die Priorität des Kolosserbriefes.

Was uns abhält, auf das bisher betrachtete Material bereits einen Schluss zu bauen, ist nicht blos der Umstand, dass dasselbe, um beweiskräftig zu sein, noch mannigfaltiger Ergänzung von Seiten einer vergleichenden Betrachtung des Sprachcharakters und des Gedankengehaltes bedarf, sondern vorher noch die gleichzeitig zu machende Beobachtung, dass auf andern Punkten des parallelen Verhältnisses die vorläufige Entscheidung ganz ebenso bestimmt zu Gunsten des Kolosserbriefes ausfallen müsste, als sie bisher der Priorität des Epheserbriefes zu gut kam. Wir stellen daher, um das Gleichgewicht der Betrachtung und des Urtheils zu wahren, den sieben besprochenen Fällen sieben andere gegenüber, welche das, aus jenen erwachsende Resultat zunächst wieder aufheben.

Erstes Beispiel.

Kol. 1.	Eph. 1.
1. *Παῦλος ἀπόστολος Χριστοῦ Ἰησοῦ διὰ θελήματος θεοῦ καὶ Τιμόθεος ὁ ἀδελφὸς*	1. *Παῦλος ἀπόστολος Χριστοῦ Ἰησοῦ διὰ θελήματος θεοῦ*
2. *τοῖς ἐν Κολάσσαις ἁγίοις καὶ πιστοῖς ἀδελφοῖς ἐν Χριστῷ.*	*τοῖς ἁγίοις τοῖς οὖσιν ἐν Ἐφέσῳ καὶ πιστοῖς ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ.*
χάρις ὑμῖν καὶ εἰρήνη ἀπὸ θεοῦ πατρὸς ἡμῶν (καὶ κυρίου Ἰησοῦ Χριστοῦ).	2. *χάρις ὑμῖν καὶ εἰρήνη ἀπὸ θεοῦ πατρὸς ἡμῶν καὶ κυρίου Ἰησοῦ Χριστοῦ.*

Abgesehen von der Verschiedenheit der Adresse würde der Epheserbrief blos durch den Zusatz *Ἰησοῦ* hinter *Χριστῷ* und durch die vier Worte am Schlusse über den Kolossertext hinausgehen, falls nämlich selbige in letzterem fehlen sollten. Da sie in allen übrigen paulinischen Grussaufschriften stehen, könnte der Autor ad Ephesios sie aus diesen ergänzt haben[1], zumal bereits unter dem Eindrucke der unmittelbar folgenden Worte seines Originals (Kol. 1, 3 *εὐχαριστοῦμεν τῷ θεῷ καὶ πατρὶ τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ*) stehend. Die Absicht in dieser Weise fortzufahren, konnte den Paulus veranlassen, seine gewohnte Grussformel in der Weise des Textes von BDEIK syr. abzukürzen. Aber diesen Autoritäten stehen andere wie ℵACFG gegenüber, und die Worte können im Hin-

1) Hönig, S. 77.

blick auf das Folgende auch von Abschreibern übergangen worden sein. Aus ihnen allein lässt sich also zum mindesten nicht gegen den Kolosserbrief argumentiren, als hole dieser hier nach, was er im Grusse selbst ausgelassen hatte [1]. Aber ebenso wenig sind die Grüsse von *Τιμόθεος ὁ ἀδελφός* und die Anrede der Leser als *ἀδελφοί* Zusatz auf der Ueberschrift des Kolosserbriefes [2]. Man könnte dies etwa desshalb vermuthen, weil Timotheus auch am Schlusse des Briefes nicht mehr vorkommt. Aber weder Sosthenes in der Aufschrift des ersten, noch Timotheus in der Aufschrift des zweiten Korintherbriefes, noch Silas und Timotheus in den Aufschriften der beiden Thessalonicherbriefe treten am Schlusse der genannten Briefe etwa als grüssende Personen nochmals hervor. Somit streift vielmehr der Epheserbrief den Timotheus ab, wie auch den Epaphras Kol. 1, 7. 8 und überhaupt die ganze Umgebung des Paulus Kol. 4, 7—14 mit einziger Ausnahme des Tychikus, welcher zurückbleibt, um den Brief bestellen zu konnen. Denn nach Eph. 6, 21. 22 wird dieser als Ueberbringer gedacht werden sollen. Da nun Paulus auf diese Weise ganz nur im eigenen Namen schreibt, tritt auch Eph. 1, 15 der Singular an die Stelle des Plurals Kol. 1, 9.

Zweites Beispiel.

Kol. 1.	Eph. 1.
3. *εὐχαριστοῦμεν τῷ θεῷ καὶ πατρὶ τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ περὶ ὑμῶν προσευχόμενοι,*	15. *διὰ τοῦτο κἀγώ*
4. *ἀκούσαντες τὴν πίστιν ὑμῶν ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ καὶ τὴν ἀγάπην ἣν ἔχετε εἰς πάντας τοὺς ἁγίους*	*ἀκούσας τὴν καθ' ὑμᾶς πίστιν ἐν τῷ κυρίῳ Ἰησοῦ καὶ τὴν ἀγάπην τὴν εἰς πάντας τοὺς ἁγίους*
5. *διὰ τὴν ἐλπίδα . . .*	16. *οὐ παύομαι εὐχαριστῶν ὑπὲρ ὑμῶν μνείαν ὑμῶν ποιούμενος ἐπὶ τῶν προσευχῶν μου*
9. *διὰ τοῦτο καὶ ἡμεῖς*	17. *ἵνα ὁ θεὸς . . . δῴη . . .*
οὐ παυόμεθα ὑπὲρ ὑμῶν προσευχόμενοι.	18. *εἰδέναι ὑμᾶς τίς ἐστιν ἡ ἐλπὶς τῆς κλήσεως.*

Ganz sachgemäss leitet Kol. 1, 9 mit einem *διὰ τοῦτο καὶ ἡμεῖς* über zu dem, was Paulus nun seinerseits diesen Kolossern zu sagen hat. Darum — weil wir von Epaphras *τὴν ὑμῶν ἀγάπην ἐν πνεύματι* gehört haben (1, 9) — hören wir nicht auf Gott zu bitten, dass ihr auch würdig dieses Gottes, der euch aus der heidnischen Finsterniss in sein Reich versetzt hat, wandeln möget (1, 9. 10. 13). Der Epheserbrief hat nun gleichfalls diesen Anfang mit *διὰ τοῦτο*. Aber

1) Gegen Mayerhoff, S. 38. 76. — 2) Vgl. Hönig, S. 68.

zwischen ihn (1, 15) und den Gruss hat er die ganze Periode 1, 3—14 hineingestellt, in welcher es für das *διὰ τοῦτο* an jedem Anhaltspunkt fehlt, während der wirkliche Anhaltspunkt, die dem Paulus durch Epaphras zugekommenen Nachrichten, mit allen übrigen Specialitäten des Kolosserbriefes als für den Zweck des Epheserbriefes nicht passend in Wegfall gerathen ist. Dadurch ist aber nicht blos das aus *καὶ ἡμεῖς* (»auch wir, Paulus und Timotheus, wie Epaphras«) entstandene *κἀγώ* (ich Paulus — wie wer?) vollständig beziehungslos geworden, sondern auch das *διὰ τοῦτο* selbst schwebt in der Luft. Dass es der Verfasser weder mit Harless und Schenkel auf jenen ganzen zwischeneingeschobenen Abschnitt, noch mit De Wette, Meyer, Bleek, Hofmann auf den Uebergang 1, 13. 14 bezogen wissen will, deutet er mit seinem erläuternden *ἀκούσας* selbst an. Bleek meint deutlich aus der ganzen Stelle entnehmen zu können, dass Paulus vor noch nicht langer Zeit von der Bekehrung der Angeredeten vernommen haben müsse[1]. Gewiss ist dieser oder ein ähnlicher Gedanke das Motiv für das *διὰ τοῦτο* gewesen. Aber eben 1, 13. 14 ist nur von der Thatsache des Gläubiggewordenseins überhaupt die Rede, nicht von einem *ἀκούειν* des Apostels. Der Verfasser hilft also seinem brüchig werdenden Gedankenbau nach, indem er den mit *ἀκούσας* beginnenden Satz aus Kol. 1, 4 einschiebt, um sofort im Zusammenhange von Kol. 1, 9 fortzufahren, so dass nunmehr die weggefallene Bedingung des *διὰ τοῦτο* diesem nachfolgt. Die beiden eben angeführten Stellen des Kolosserbriefes konnten übrigens um so leichter im Epheserbrief combinirt werden, als sie beim Wegfall der den Epaphras und die Kolosser betreffenden Notizen Kol. 1, 5—8 von selbst zusammenrückten. So kommt es, dass Dank und Wunsch, welche Kol. 1, 3. 9 reinlich auseinandergehalten sind, mit einander vermischt werden, und dass das *διὰ τοῦτο*, mit welchem der Kolosserbrief seinen Wunsch auf den Gegenstand des Dankes gründet, zuerst (1, 16) den Dank einführt, und sich dann an diesen in völlig unmöglicher Weise der Wunsch (1, 17) anschliesst. Denn wovon soll jetzt *ἵνα ὁ θεὸς δῴη* abhängen? Vom Hauptsatze *οὐ παύομαι εὐχαριστῶν* nicht, weil es nicht etwas Verdanktes, sondern etwas Erbetenes und Erwünschtes einführt. Also von *μνείαν ὑμῶν ποιούμενος ἐπὶ τῶν προσευχῶν μου*[2]. Aber diese Worte sind zunächst nur als Erläuterung des vorausgehenden *εὐχαριστῶν* gemeint; sie bilden nur eine Art von Parenthese, einen in den Hauptsatz eingeklemmten Neben-

1) Die Briefe an die Kolosser etc., S. 208.

2) Ewald, S. 209.

gedanken[1]), und überdies heisst »Jemandes gedenken, betend erwähnen« noch nicht »für Jemanden etwas erbitten«. Man muss also das *ἵνα* geradezu an den Begriff *τῶν προσευχῶν* anschliessen, welchem in sprachlich gezwungenster Weise sein Inhalt in einer langgestreckten Periode angehängt wird. Man fällt in den Gedanken der Fürbitte mit 1, 17 recht eigentlich herein[2]).

Drittes Beispiel.

Kol. 1.	Eph. 1.
5. *διὰ τὴν ἐλπίδα τὴν ἀποκειμένην ὑμῖν ἐν τοῖς οὐρανοῖς ἣν προηκούσατε ἐν τῷ λόγῳ τῆς ἀληθείας τοῦ εὐαγγελίου.*	3. *ὁ εὐλογήσας ημᾶς ἐν πάσῃ εὐλογίᾳ πνευματικῇ ἐν τοῖς ἐπουρανίοις.* 12. *τοὺς προηλπικότας ἐν τῷ Χριστῷ,* 13. *ἐν ᾧ καὶ ὑμεῖς ἀκούσαντες τὸν λόγον τῆς ἀληθείας, τὸ εὐαγγέλιον τῆς σωτηρίας ὑμῶν.*

Das parallele Verhältniss beider Stellen liegt nicht blos in der Erinnerung an die himmlischen Güter überhaupt, sondern insbesondere in der unmittelbar auf den Eingang des Briefes folgenden Stellung begründet, welche derselben gegeben wird. Dabei ergibt sich die zweite Hand, welche diesmal im Epheserbriefe waltet, aus der Glättung, welche der etwas harte Ausdruck *ὁ λόγος τῆς ἀληθείας τοῦ εὐαγγελίου* erfährt, indem der zweite Genetiv verselbständigt wird und sonach als *τὸ εὐαγγέλιον τῆς σωτηρίας* epexegetisch neben den *λόγος τῆς ἀληθείας* tritt, wie auch 1, 7 *τὴν ἄφεσιν τῶν παραπτωμάτων* Epexegese zu *τὴν ἀπολύτρωσιν* ist. Ebenso ist nicht etwa, wie man meinen könnte, dem Verfasser des Kolosserbriefes aus *προηλπικότας* und *ἀκούσαντες* ein *προηκούσατε* erwachsen, sondern der richtige Sinn des letzteren Ausdrucks ergibt sich aus Rückbeziehung auf 1, 4 *ἀκούσαντες*[3]), und in Wahrheit ist vielmehr das *προηλπικότας* einer Reflexion auf die beiden Elemente dieses Ausdrucks in Kol. 1, 5 entstammt. Uebrigens ist es auch Hofmann aufgefallen, dass sowohl in *προηκούσατε* als in *προηλπικότας* das *πρό* in einer und derselben Weise gemeint ist[4]). Die Sache stellt sich mithin so: der Verfasser des Epheserbriefes, welcher 1, 3 mit einem Anklang an Kol. 1, 5 begonnen hatte, bildet jetzt, nachdem er mit *εἰς ἔπαινον δόξης αὐτοῦ* zum zweitenmal (vgl. Eph. 1, 6) einen relativen Abschluss gewonnen, noch ein drittes, kürzeres und definitiv abschliessendes Glied seines langen Einganges, bei dessen Füllung das

1) Vgl. Bleek, a. a. O. S. 157 fg.
2) Hönig, S. 69. Vgl. S. 77 fg.
3) Schenkel: Die Briefe an die Epheser etc. S. 171.
4) IV, 2, S. 2.

noch übrige Material von Kol. 1, 5 Verwendung findet. Nur durch die Abhängigkeit von diesem vorhandenen Material ist in den Satzbau eine Stockung gerathen, vermöge welcher er, nachdem der zu nehmenden Rücksicht auf das Original zuvor Genüge geschehen, den Satz durch ein wiederholtes *ἐν ᾧ* wieder aufnimmt.

Viertes Beispiel.

Kol. 1.	Eph. 3.
25. *ἧς ἐγενόμην ἐγὼ διάκονος κατὰ τὴν οἰκονομίαν τοῦ θεοῦ τὴν δοθεῖσάν μοι εἰς ὑμᾶς.*	2. *ἠκούσατε τὴν οἰκονομίαν τῆς χάριτος τοῦ θεοῦ τῆς δοθείσης μοι εἰς ὑμᾶς.*
29. *κατὰ τὴν ἐνέργειαν.*	7. *οὗ ἐγενήθην διάκονος κατὰ τὴν δωρεὰν τῆς χάριτος τοῦ θεοῦ τῆς δοθείσης μοὶ κατὰ τὴν ἐνέργειαν.*

Selbst wenn wirklich *οἰκονομία* in beiden Briefen nicht ganz das Gleiche bedeuten und *εἰς ὑμᾶς* Kol. 1, 25 anders sollte zu verbinden sein, als Eph. 3, 2 [1]), wäre das schriftstellerische Verhältniss beider Stellen nur um so evidenter, weil das Zusammentreffen in der Form um so auffälliger. Nun ist aber zu beachten, dass *οἰκονομία* im ganzen Epheserbriefe nur 3, 2 in dem Sinne vorkommt, den die Parallelstelle Kol. 1, 25 verlangt, nämlich in der Bedeutung des apostolischen Haushalteramtes. Sonst bedeutet das Wort in dem specifischen Gebrauche des Epheserbriefes die weltgeschichtliche Haushaltung Gottes, seinen nach prästabilirter Methode sich vollziehenden Heilsplan (1, 10. 3, 9) — ein deutlicher Beweis, dass der Verfasser Eph. 3, 2 von einem fremden Sprachgebrauch abhängig ist, und nicht minder sicher stellt *οἰκονομία τοῦ θεοῦ* (vgl. Ign. Eph. 18) einen ursprünglicheren Begriff dar als *οἰκονομία τῆς χάριτος* [2]). Endlich steht auch *κατὰ τὴν ἐνέργειαν* Gottes Kol. 1, 29, wo von angestrengtem Mühen und Kämpfen die Rede ist, besser am Platze, als Eph. 3, 7, wo es sich um ein dem Paulus in seinem Berufe übertragenes Gnadengeschenk handelt [3]).

Fünftes Beispiel.

Kol. 2.	Eph. 4.
4. *τοῦτο δὲ λέγω ἵνα μηδεὶς ὑμᾶς παραλογίζηται.*	17. *τοῦτο οὖν λέγω,*
6. *ὡς οὖν παρελάβετε τὸν Χριστὸν Ἰησοῦν τὸν κύριον ἐν αὐτῷ περιπατεῖτε.*	*μηκέτι ὑμᾶς περιπατεῖν καθὼς καὶ τὰ λοιπὰ ἔθνη περιπατεῖ.*

1) So **Hofmann**, S. 41. 169.
2) **Hoekstra**, S. 648.
3) **Hönig**, S. 83.

Kol. 2.	Eph. 4.
7. καθὼς ἐδιδάχθητε περισσεύοντες ἐν εὐχαριστίᾳ.	20. ὑμεῖς δὲ οὐχ οὕτως ἐμάθετε τὸν Χριστόν,
8. βλέπετε μή τις ἔσται ὑμᾶς ὁ συλαγωγῶν.	21. εἴγε αὐτὸν ἠκούσατε καὶ ἐν αὐτῷ ἐδιδάχθητε.
	(5, 6 μηδεὶς ὑμᾶς ἀπατάτω.)

Schon zwischen Kol. 2, 4. 6 und Eph. 4, 17 ist ein Anklang nicht zu verkennen, welcher am leichtesten sich bei der Annahme erklärt, dass der Verfasser des Epheserbriefes des Zusammenhangs von Kol. 2, 4 (*τοῦτο λέγω*) bis 6 (*ἐν αὐτῷ περιπατεῖτε*) eingedenk war, als er theilweise dieselben Worte zum Zwecke seiner Abmahnung von heidnischem Wandel (negative Kehrseite von Kol. 2, 6) verwendet hat. Dass die Berührung mit dem Kolosserbriefe keine zufällige ist, geht auch daraus hervor, dass kurz vorher (Eph. 4, 14) die Stelle Kol. 2, 8 ihre Sachparallele gefunden hat und gleich nachher (Eph. 4, 20. 21) abermals eine Reminiscenz aus Kol. 2, 7 (*ἐδιδάχθητε* hier *ἐν Χριστῷ περιπατεῖν*, dort *ἐν αὐτῷ*) stattfindet. Wirkt doch jenes starke *τοῦτο δὲ λέγω ἵνα μηδεὶς ὑμᾶς παραλογίζηται* Kol. 2, 4 wie Eph. 4, 17 in *τοῦτο οὖν λέγω*, so auch noch Eph. 5, 6 in *μηδεὶς ὑμᾶς ἀπατάτω* nach.

Sechstes Beispiel.

Kol. 4, 5.	Eph. 5.
ἐν σοφίᾳ περιπατεῖτε πρὸς τοὺς ἔξω τὸν καιρὸν ἐξαγοραζόμενοι.	15. βλέπετε οὖν πῶς ἀκριβῶς περιπατεῖτε μὴ ὡς ἄσοφοι ἀλλ' ὡς σοφοί,
	16. ἐξαγοραζόμενοι τὸν καιρόν, ὅτι αἱ ἡμέραι πονηραί εἰσιν.

Die Stelle des Kolosserbriefes wird in ihrer paulinischen Authentie z. B. durch 1 Thess. 4, 12 empfohlen. Nun stammt aber der Ausdruck *καιρὸν ἐξαγοράζειν* aus Dan. 2, 8, wo er »Zeit gewinnen« bedeutet. Im Kolosserbriefe kommt er auch ganz zu seinem Rechte, da es sich um weises Ergreifen der Gelegenheit handelt. Dagegen kann man nicht sagen, dass mit dieser Vorstellung die andere *ὅτι αἱ ἡμέραι πονηραί εἰσιν* sehr natürlich zusammenhinge. Eher würde man auf das Umgekehrte geführt: Kaufet die Zeit aus, denn es ist gute Zeit, mit der etwas anzufangen. Hofmann hat hierfür so wenig Sensorium, dass er das gerade Gegentheil logisch findet [1]) und den Unterschied der Parallelen auf die Wortstellung beschränkt [2]). Aber schon Hoekstra hat das Räthsel der Epheserstelle gelöst, wenn

1) IV, 1, S. 219.
2) IV, 2, S. 172.

er darin eine Combination von Kol. 4, 5 mit der Aussage über den *καιρός* Röm. 13, 11. 12 erblickt[1]). Wie hier der *καιρός* mit Bezug auf die Parusie Christi in Betracht gezogen wird, so erscheinen Eph. 5, 16 die Tage als bös, weil sie die Tage der letzten Drangsal sind.

Siebentes Beispiel.

Den Schluss dieses Abschnittes bildet eine Stelle, welche als Beispiel dienen kann, wie nicht selten der Epheserbrief an sich unerklärlich ist und der Parallelen des Kolosserbriefes bedarf, um auf die eigentliche Absicht des Verfassers schliessen zu lassen.

Kol. 4, 6.	Eph. 4, 29.
ὁ λόγος ὑμῶν πάντοτε ἐν χάριτι ἅλατι ἠρτυμένος, εἰδέναι πῶς δεῖ ὑμᾶς ἑνὶ ἑκάστῳ ἀποκρίνεσθαι.	*πᾶς λόγος σαπρὸς ἐκ τοῦ στόματος ὑμῶν μὴ ἐκπορευέσθω, ἀλλὰ εἴ τις ἀγαθὸς πρὸς οἰκοδομὴν τῆς χρείας ἵνα δῷ χάριν τοῖς ἀκούουσιν.*

Der Verfasser des Epheserbriefes übersetzt hier den *λόγος ὑμῶν* Kol. 4, 6 aus der positiven Eigenschaft *ἅλατι ἠρτυμένος* in die entsprechende negative *μὴ σαπρός*, während *ἐν χάριτι* mit *ἵνα δῷ χάριν τοῖς ἀκούουσιν* paraphrasirt wird. Dabei ist die Satzform dieselbe wie 5, 33 *ἡ γυνὴ ἵνα φοβῆται τὸν ἄνδρα*[2]). Auch 5, 27 begegnet eine ähnliche elliptische Wendung. Das entscheidende Moment in unserem Falle beruht nun darauf, dass nur aus dem *εἰδέναι πῶς δεῖ ὑμᾶς ἑνὶ ἑκάστῳ ἀποκρίνεσθαι* die Ausleger den monströsen Ausdruck *πρὸς οἰκοδομὴν τῆς χρείας* zu verstehen und ihm eine, wenn gleich philologisch in der Luft schwebende, doch leidliche Erklärung zu geben vermochten, während Hofmann's Bestreben, einen vom Seitenblick auf Kol. 4, 6 unabhängigen Sinn zu gewinnen[3]), den Leser völlig in's Dunkle führt.

4. Priorität und Abhängigkeit im Epheserbriefe.

Unsere bisherigen Untersuchungen sind in ihrem Resultate nach zwei entgegengesetzten Seiten aus einander gegangen. Bestätigt wird diese auffallende Erscheinung dadurch, dass nicht blos die eine Reihe von Parallelen der anderen in Beziehung auf die Frage, wo Priorität, wo Abhängigkeit zu finden, gegenübertritt, sondern auch im Zusammenhang einer und derselben Stelle widersprechende Merk-

1) S. 649.
2) Ewald, S. 212.
3) IV, 1, S. 196.

male sich durchkreuzen. Der Beweis für die solcher Gestalt gesteigerte Wahrscheinlichkeit unserer Annahme lässt sich am füglichsten auf dem Wege der Betrachtung grösserer Abschnitte führen. Wir wählen zu diesem Behufe ein Kapitel des Epheserbriefes aus, welches, auf seine Bestandtheile angesehen, jene in Rede stehende Doppelseitigkeit des Verhältnisses zum Kolosserbrief deutlich erkennen lässt.

Das zweite Kapitel des Epheserbriefes vertheilt, abgesehen von dem selbständigen Schlusse 2, 18—22, seine Parallelen zumeist auf die Stellen Kol. 1, 20—22 und 2, 11—14, wie aus folgender Uebersicht hervorgeht:

Eph. 2.	Kol. 1.	Kol. 2.
1. 5.		13.
6.		12.
11.		11. 13.
12. 13.	21.	
14.	20.	
15.		14
16.	22.	
17.	21.	

Hier spricht nun zunächst Vieles für die Priorität des Kolosserbriefes, welcher in der ersten Parallele von der Erlösung überhaupt und dem Erfolge, den sie für das sittliche Leben der angeredeten Christen gehabt, redet, während der Zusammenhang der späteren Stelle ein ganz anderer ist und in dem Gedanken der Taufe seinen Mittelpunkt hat, wiefern dieselbe ein Begrabensein und Lebendigwerden mit Christus darstellt. Hönig wird darin wohl Recht behalten, wenn er es schon im Allgemeinen viel wahrscheinlicher findet, dass der Epheserbrief beide Kolosserabschnitte zusammenfasst, als dass der Kolosserbrief mit raffinirter Reflexion eine Zerlegung der Elemente des Epheserbriefes in solche, die der Ausführung eines mehr allgemeinen Gedankens, und in solche, die der Darlegung eines speciellen Momentes desselben dienlich sind, vorgenommen habe. »Dagegen darf man nur das zweite Kapitel im Epheserbriefe lesen, um aus dem wunderbar raschen Wechsel der verschiedenartigsten Ideen und Bilder, die sich gegenseitig drücken und stossen (vgl. z. B. Vs. 5 den schon im Stil bemerkbaren Kampf der beiden Gedanken von der Rettung durch Gnade und von dem Mitauferwecktwerden zum neuen Leben), zu erkennen, dass dieselben von verschiedenen Seiten aus zugeflossen sein müssen, aber nicht ursprünglich, einheitlich aus dem Geiste des Verfassers geboren sein

können.«[1]) In der That wird sich uns die Richtigkeit des so gewonnenen Eindrucks sofort wenigstens bezüglich des allgemeinen Fadens, welcher die Stelle Kol. 1, 20 — 22 durchzieht, bestätigen.

Kol. 1.	Eph. 2.	Kol. 2.
20. (ἄπο)καταλλάξαι	14. αὐτός ἐστιν ἡ εἰρήνη ἡμῶν ὁ ποιήσας τὰ ἀμφότερα ἓν καὶ τὸ μεσότοιχον τοῦ φραγμοῦ λύσας,	
21. καὶ ὑμᾶς ποτὲ ὄντας .... ἐχθρους	15. τὴν ἔχθραν, ἐν τῇ σαρκὶ αὐτοῦ, τὸν νόμον τῶν ἐντολῶν ἐν δόγμασιν καταργήσας, ἵνα τοὺς δύο κτίσῃ ἐν αὐτῷ εἰς ἕνα καινὸν ἄνθρωπον, ποιῶν εἰρήνην,	14. ἐξαλείψας τὸ καθ᾽ ἡμῶν χειρόγραφον τοῖς δόγμασιν ὃ ἦν ὑπεναντίον ἡμῖν καὶ αὐτὸ ἦρκεν ἐκ τοῦ μέσου προσηλώσας αὐτὸ τῷ σταυρῷ.
νυνὶ δὲ (ἀπο)κατηλλάγητε	16. καὶ ἀποκαταλλάξῃ τοὺς ἀμφοτέρους ἐν ἑνὶ σώματι τῷ θεῷ διὰ τοῦ σταυροῦ ἀποκτείνας τὴν ἔχθραν ἐν αὐτῷ.	
22. ἐν τῷ σώματι τῆς σαρκὸς αὐτοῦ διὰ τοῦ θανάτου.		

Mit der ersten Parallele des Kolosserbriefes ist die Epheserstelle verbunden durch den Gedanken einer Feindschaft, welche durch das, was dem Fleische Christi am Kreuze widerfuhr, gelöst worden ist, also durch den Begriff der *καταλλαγή*, mit der zweiten durch die eigenthümliche Vereinigung, in welcher die Begriffe der *δόγματα*, des aufgehobenen *μέσον* und des *σταυρός* erscheinen.

Entweder ist also hier die einheitliche Aussage des Epheserbriefes vom Verfasser des Kolosserbriefes in zwei Momente zerlegt und hiernach auch auf zwei verschiedene Punkte seines Gedankenganges vertheilt worden[2]), oder aber, der Verfasser des Epheserbriefes hat zwei Stellen des Kolosserbriefes, welche ihm verwandter Natur schienen, combinirt[3]). So lange wir keine anderen, als die soeben in Parallele mit dem Epheserbrief gesetzten Worte des Kolosserbriefes in Betracht ziehen, können wir nur der letzteren, bereits als an sich natürlicher bezeichneten Alternative den Vorzug geben, zumal sich die Ursprünglichkeit von Kol. 2, 14, woraus der Autor ad Ephesios den Kol. 1, 20 — 22 gar nicht berührten Gedanken von der Beseitigung des Gesetzes durch den Kreuzestod gefolgert hat, sofort mit Sicherheit ergeben wird.

1) **Hönig**, S. 72 fg.
2) So **Mayerhoff**, S. 84 fg. 89.
3) So **Hoekstra** (S. 626) und **Hönig** (S. 84 fg. 89).

Wie schon gesagt (S. 62), hängt Kol. 2, 14 zunächst mit der Ausführung über die Taufe Kol. 2, 11—13 zusammen; in dieser liegt nämlich zugleich ein Act der Sündenvergebung vor, welcher die Getauften den unerfüllt bleibenden Forderungen des verpflichtenden Gesetzes gegenüber deckt. Demnach ist es voreilig, wenn die herrschende Erklärung das *χειρόγραφον* sofort mit dem Gesetze identificirt [1]. Denn eine Handschrift muss, wenn sie uns entgegen sein soll, von uns ausgestellt oder wenigstens unterzeichnet sein; es muss somit der in Rede stehende Schuldbrief — denn an dieser Bedeutung ist gleichwohl festzuhalten [2] — als ein Verzeichniss unserer Sünden vorgestellt werden [3]. Weil nun aber freilich dieses Sündenverzeichniss, das wir zusammengestellt haben, durch den Gegensatz, in welchen es zu dem Inhalte des von Gottes Hand geschriebenen Gesetzes tritt, zu einem wirklichen Schuldbriefe wird, hat schon der Autor ad Ephesios es unmittelbar mit dem Gesetze selbst identificirt, und er war dazu um so leichter veranlasst, als auch das *ἦρκεν ἐκ τοῦ μέσου*, welches Kol. 2, 14 von Gott bezüglich des Schuldbriefes ausgesagt ist, sofort auf die Anschauung eines *μεσότοιχον* führen konnte, d. h. auf die bekannte Vorstellung der Umzäunung Israels durch den *φραγμός* des Gesetzes.

Aber auch wenn man ganz bei der directen Beziehung des *χειρόγραφον* auf den *νόμος* stehen bleibt und sich dabei beruhigt, dass letzterer in Folge seiner, als Unterschrift geltenden Anerkennung durch das Volk (Ex. 24, 3) zum Schulddocumente geworden sei [4], so tritt der auszudrückende Gedanke doch immer nur im Kolosserbriefe recht deutlich hervor, indem im Anschlusse an *χαρισάμενος ἡμῖν πάντα τὰ παραπτώματα* Kol. 2, 13 hier gesagt ist, dass die Erlassung der Schuld auch die Auslöschung des Schuldscheins in sich schliesst, während Eph. 2, 14. 15 nur eine »Anspielung auf die Vernichtung des Gesetzes« vorliegt, welche erst aus der soeben entwickelten Gedankenreihe des Kolosserbriefes ihr näheres Verständniss gewinnt [5].

Dieselbe Beurtheilung verlangen aber auch folgende, noch im Reste befindliche Parallelreihen:

---

1) So z. B. Mayerhoff, S. 60. 89 fg.

2) Gegen Hoekstra, S. 643.

3) So richtig Bleek (Die Briefe an die Kolosser etc. S. 91) und Hitzig (Zur Kritik etc. S. 22).

4) Hofmann: Schriftbeweis, II, 1, S. 366. Die heilige Schrift N. T. IV, 2, S. 77.

5) Ritschl: Jahrbücher für deutsche Theologie, 1863, S. 521.

Kol. 2.	Eph. 1.	Kol. 1.
12. ἐν ᾧ καὶ συνηγέρθητε διὰ τῆς πίστεως τῆς ἐνεργείας τοῦ θεοῦ τοῦ ἐγείραντος αὐτὸν ἐκ τῶν νεκρῶν	19. τοὺς πιστεύοντας κατὰ τὴν ἐνέργειαν τοῦ κράτους τῆς ἰσχύος αὐτοῦ, 20. ἣν ἐνήργησεν ἐν τῷ Χριστῷ ἐγείρας αὐτὸν ἐκ νεκρῶν.	
	Eph. 2.	
13. καὶ ὑμᾶς νεκροὺς ὄντας ἐν τοῖς παραπτώμασιν	1. καὶ ὑμᾶς ὄντας νεκροὺς τοῖς παραπτώμασιν καὶ ταῖς ἁμαρτίαις ὑμῶν,	21. καὶ ὑμᾶς ποτὲ ὄντας...
	2. ἐν αἷς ποτὲ περιεπατήσατε κατὰ τὸν αἰῶνα τοῦ κόσμου τούτου, κατὰ τὸν ἄρχοντα τῆς ἐξουσίας τοῦ ἀέρος, τοῦ πνεύματος τοῦ νῦν ἐνεργοῦντος ἐν τοῖς υἱοῖς τῆς ἀπειθείας,	
	3. ἐν οἷς καὶ ἡμεῖς πάντες ἀνεστράφημέν ποτε ἐν ταῖς ἐπιθυμίαις τῆς σαρκὸς ἡμῶν ποιοῦντες τὰ θελήματα τῆς σαρκὸς καὶ τῶν διανοιῶν, καὶ ἤμεθα τέκνα φύσει ὀργῆς ὡς καὶ οἱ λοιποί.	ἐχθροὺς ..... ἐν τοῖς ἔργοις τοῖς πονηροῖς. 13. ὃς ἐρρύσατο ἡμᾶς ἐκ τῆς ἐξουσίας τοῦ σκότους καὶ μετέστησεν εἰς τὴν βασιλείαν τοῦ υἱοῦ.
	4. ὁ δὲ θεὸς πλούσιος ὢν ἐν ἐλέει διὰ τὴν πολλὴν ἀγάπην αὐτοῦ, ἣν ἠγάπησεν ἡμᾶς,	
καὶ τῇ ἀκροβυστίᾳ τῆς σαρκὸς ἡμῶν συνεζωοποίησεν ὑμᾶς σὺν αὐτῷ χαρισάμενος ἡμῖν πάντα τὰ παραπτώματα.	5. καὶ ὄντας ἡμᾶς νεκροὺς ἐν τοῖς παραπτώμασιν συνεζωοποίησεν ἐν τῷ Χριστῷ, χάριτί ἐστε σεσωσμένοι, 6. καὶ συνήγειρεν u. s. f. 8. τῇ γὰρ χάριτί ἐστε σεσωσμένοι διὰ τῆς πίστεως.	

Auch hier liegt die Abhängigkeit auf Seiten des Epheserbriefes, welcher nicht blos 1, 20 und 2, 6 die Einwirkung des *συνηγέρθητε διὰ τῆς ἐνεργείας τοῦ θεοῦ* Kol. 2, 12 verräth, sondern auch eine höchst auffällige Stellung zu Kol. 2, 13 einnimmt. Der Inhalt der letzteren Stelle ist nämlich im Epheserbriefe theils gar nicht, theils

doppelt vertreten. Gar nicht vertreten ist im Epheserbriefe *καὶ τῇ ἀκροβυστίᾳ τῆς σαρκὸς ὑμῶν* und *χαρισάμενος ἡμῖν πάντα τὰ παραπτώματα.* Der zweite dieser Sätze bezieht sich im Original auf die Taufe (vgl. S. 64), während er im Zusammenhange des Epheserbriefes durchaus keine passende Verwendung finden konnte. Dass der Verfasser dieses Schriftstückes nichts desto weniger unsere Worte gelesen hat, geht unwidersprechlich aus dem, den Fortgang seines Satzes Eph. 2, 5. 6 (*συνεζωοποίησεν τῷ Χριστῷ καὶ συνήγειρεν καὶ συνεκάθισεν*) unterbrechenden Zwischenrufe *χάριτί ἐστε σεσωσμένοι* hervor, welchen er dann 2, 8 zur Weiterführung des Gedankens benutzt. Wie es sich mit dem Fehlen des ersten Satzes verhält, wird sich an einem späteren Orte (S. 71) herausstellen.

Viel merkwürdiger ist für uns jedenfalls die andere Seite an der Sache. Das *καὶ ὑμᾶς νεκροὺς ὄντας ἐν τοῖς παραπτώμασιν* begegnet im Epheserbriefe zweimal (2, 1. 5), wobei übrigens das erstemal um des gleich nachfolgenden *ἐν αἷς* willen das *ἐν* weggefallen und so der undeutlichere, nach der Recepta auch 2, 5 wiederholte Ausdruck *νεκροὺς τοῖς παραπτώμασιν* erzielt ist[1]. Im Grunde erscheinen dieselben Worte freilich auch im Kolosserbriefe doppelt, da der Stelle 2, 13 schon in 1, 21 ein *καὶ ὑμᾶς ποτὲ ὄντας ἀπηλλοτριωμένους καὶ ἐχθροὺς* vorangegangen war. Worin hat nun das *καὶ ὑμᾶς* seine Beziehung? Zunächst ist es Kol. 1, 21 vollkommen motivirt, sei es, bei gegenwärtigem Bestand des Kolosserbriefes, durch das vorangehende *τὰ πάντα εἴτε τὰ ἐπὶ τῆς γῆς εἴτε τὰ ἐν τοῖς οὐρανοῖς* (1, 20), sei es, im ursprünglichen Zusammenhang, durch das alle Christen umfassende *ἡμᾶς* Kol. 1, 13. Noch deutlicher ist die Beziehung in der anderen Stelle Kol. 2. 13, wo zuvor von Christus die Rede war, mit welchem »auch« die Leser des Briefes erweckt wurden. Dagegen ist man Eph. 2, 1 in um so grösserer Verlegenheit bezüglich des Vergleichungspunktes. Erst Eph. 2, 5 merkt man, dass was Gott an den Lesern gethan hat, in Vergleich gesetzt werden soll mit dem, was er an Christus gethan hat. Anders läge die Sache freilich, wenn wir Eph. 2, 1 mit Hofmann als Nachsatz zu einem, mit *ἐγείρας αὐτὸν ἐκ νεκρῶν* 1, 20 angeblich anhebenden Vordersatze fassen dürften. Aber wie dieses *ἐγείρας* ganz offenbar Näherbestimmung von *ἐνήργησεν* ist, so andererseits das Auseinanderreissen dessen, was Verstand und Wille des Autors, nach den dogmatischen Begriffen rechtgläubiger Exegeten sogar Gott selbst zusammengefügt hat, ein oft wiederholtes Bravourstück der Exegese Hofmann's[2]. Recht

1) Hönig, S. 80 fg.

2) Ich verweise in dieser Beziehung auf meine Kritik dieser Commentare

hat er aber mit der angegebenen Inhaltsanzeige von Eph. 2, 1 fg. nichts desto weniger, nur dass die Schwerfälligkeit der Satzverbindung, vermöge welcher der Leser erst 2, 5 erfährt, wie 2, 1 angelegt war, auf eine äussere Pression zurückschliessen lässt, unter deren zwingender Nöthigung der Schriftsteller sich befindet. Diese aber hat Hönig in dem Original Kol. 2, 13 vermuthet[1]), was wenigstens zur Hälfte richtig ist. Die andere Hälfte des wirkenden Motivs liegt aber in Kol. 1, 21. Wie nämlich auch sonst in diesem ganzen Abschnitte geschieht, so combinirt der Epheserbrief hier zwei sachlich verwandte Stellen des Kolosserbriefes; und zwar konnte dies in unserem Falle um so leichter geschehen, als auch die formelle Verwandtschaft des Anfanges mit *καὶ ὑμᾶς* (*ποτὲ*) *ὄντας* dazu ein Motiv liefert. Auch diesmal hat der reproducirende Schriftsteller die beiden Grundlagen seiner nachschaffenden Arbeit nach einander gelesen. Während er daher schon Eph. 2, 1 das *καὶ ὑμᾶς* im Sinne von Kol. 2, 13 denkt, schwebt ihm zunächst noch Kol. 1, 21 vor, wie namentlich auch aus den Eph. 2, 2. 3 vorliegenden, S. 69 nachzuweisenden Parallelen hervorgeht, wogegen er dann, nach Wiederaufnahme des Satzes Eph. 2, 4 entschieden auf Kol. 2, 13 überspringt, was z. B. aus dem hier nicht mehr reproducirten *ποτέ* erhellt. Das von den Auslegern viel besprochene Anakoluth erklärt sich mithin nur so, dass der Verfasser, dem doppelten Motiv der Originalstellen folgend, zweimal ansetzt, um seinen Gedanken sicher zu stellen und die Verbindung mit dem Prädicat *συνεζωοποίησεν* zu gewinnen, welche 2, 5 endlich erreicht ist. Während so Eph. 2, 4. 5 wesentlich Reproduction von Kol. 2, 13 ist, gibt sich die nebenherlaufende Reflexion auf Kol. 1, 21 noch darin kund, dass, wie hier das *ὑμᾶς* im Gegensatze zu einem fast unmittelbar (Kol. 1, 13) vorangehenden *ἡμᾶς* gemeint war, so auch das *ὑμεῖς* Eph. 2, 1. 2 schon 2, 3 in ein *ἡμεῖς* umgesetzt wird, und diese Verse im Epheserbriefe wirklich auch dem Gedanken nach die Parallele zu Kol. 1, 13 enthalten. Von diesem Ausgangspunkte her blieb dann das *ἡμεῖς* auch in der Stelle Eph. 2, 5 stehen, welche sonst direct von Kol. 2, 13 abhängt.

Nun darf man aber die Kehrseite an der Sache nicht übersehen — den Umstand nämlich, dass demselben Zusammenhang des Epheser-

---

Hofmann's in der »Protestantischen Kirchenzeitung« 1870, Nr. 33. 1871, Nr. 16. Ganz in der gleichen Richtung läuft übrigens auch die Kritik, welche dieselben von ausgezeichneter katholischer Seite erfahren haben. Vgl. A. Maier im Bonner »Theologischen Literaturblatt« 1871, Nr. 11, S. 353 fg.

1) S. 80.

briefes auch aus verschiedenartigen anderen Partien des Kolosserbriefes Parallelen zur Seite stehen, deren Erledigung die Rechnung, soweit wir sie bisher vollzogen, noch nicht mit sich bringt. Dies wird anschaulich durch folgende Uebersicht:

Eph. 2.	Kol. 3.	Kol. 1.
2. 3.	6. 7.	
10.		10.
16.	15.	

So wahrscheinlich die Zusammenfassung zweier Stellen verwandten Inhaltes in Eine ist, so unwahrscheinlich und überkünstlich wäre die Hypothese, dass der Autor ad Ephesios bei dieser Gelegenheit auch noch aus ganz anderen Partien des Kolosserbriefes einzelne Phrasen und Wendungen, wie die *υἱοὶ τῆς ἀπειϑείας, ἐν οἷς καὶ ἡμεῖς* oder *ὑμεῖς ποτέ* gewandelt, das *ἓν σῶμα* und die *ἔργα ἀγαϑά* in ähnlichem Zusammenhange, aufgerafft und in seiner Ausführung angebracht haben sollte. Vielmehr wird in allen diesen Fällen der Vergleich des Details die entgegengesetzte Entscheidung mit sich führen. Ehe wir aber im folgenden Abschnitte (S. 74 fg.) den Beweis hierfür antreten, sei es erlaubt, die Vergleichung der jetzt vorliegenden Parallelreihe zu Ende zu führen. Wenn sich nämlich der Ueberarbeiter des Kolosserbriefes von Reminiscenzen an seine Ausführung Eph. 2, 1—17 an ferner liegenden Stellen wie Kol. 1, 10. 3, 6. 7. 15 beeinflussen lässt, so wird eine solche Einwirkung jedenfalls noch viel eher dort annehmbar sein, wo er die wirklichen Parallelstellen des Kolosserbriefes in der Arbeit hat, und wir werden von vorn herein vermuthen dürfen, auch in Kol. 1, 20—22. 2, 11—14 seiner Hand zu begegnen.

Dies ist nun in der That der Fall, wie aus einer Vergleichung des Details beider Stellen sofort erhellt. Denn was zunächst Kol. 1, 20 betrifft, so ist schon jetzt ersichtlich und wird unten (II, 7, 4) im Einzelnen sich herausstellen, dass dieser ganze Vers der Ideenwelt des Epheserbriefes angehört und aus Ausdrücken desselben zusammengesetzt ist; selbst das einzige Wort, in welchem der Faden des ursprünglichen Gedankens durchschimmert, *ἀποκαταλλάξαι*, gehört als Dicompositum dem Wortvorrath des Autor ad Ephesios an (II, 2, 3, 1). Andererseits hat sich auch Kol. 1, 22 die Grenzlinie des Paulinischen und des Interpolirten bereits deutlich gemacht (S. 47), sofern sie den Vers geradezu in zwei Hälften zerschneidet. Um so grössere Schwierigkeiten bietet das noch im Rest bleibende Mittelstück dar, welchem wir daher seine Parallelen zur Seite stellen.

Kol. 1, 21.	Eph. 2.
καὶ ὑμᾶς	1. *καὶ ὑμᾶς ὄντας*
ποτὲ ὄντας	2. *ἐν αἷς ποτὲ περιεπατήσατε* 3. *ἐν οἷς καὶ ἡμεῖς ἀνεστράφημέν ποτε*
ἀπηλλοτριωμένους	12. *ἦτε τῷ καιρῷ ἐκείνῳ ἀπηλλοτριωμένοι* (4, 18 *ἀπηλλοτριωμένοι τῆς ζωῆς*)
καὶ ἐχθροὺς	2. *καὶ ξένοι . . . . καὶ ἄθεοι* 15. *τὴν ἔχθραν καταργήσας* 16. *ἀποκτείνας τὴν ἔχθραν*
τῇ διανοίᾳ	3. *ποιοῦντες τὰ θελήματα τῆς σαρκὸς καὶ τῶν διανοιῶν*
ἐν τοῖς ἔργοις τοῖς πονηροῖς	3. *ἐν ταῖς ἐπιθυμίαις τῆς σαρκὸς ἡμῶν* 10. *κτισθέντες ἐπὶ ἔργοις ἀγαθοῖς*
νυνὶ δὲ ἀποκατηλλάγητε	13. *νυνὶ δὲ ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ ὑμεῖς οἵ ποτε ὄντες μακρὰν ἐγγὺς ἐγενήθητε* 16. *καὶ ἀποκαταλλάξῃ τοὺς ἀμφοτέρους*

Zunächst wird hier ersichtlich, wie der Epheserbrief zu zweienmalen an die Reproduction der Kolosserstelle geht. Zuerst Eph. 2, 1—3, wo das 2, 1 ausgelassene, dafür 2, 2. 3 doppelt nachgebrachte *ποτέ* die Absicht, das Original zu commentiren, ganz deutlich macht, während der Fortgang 2, 3 *ἀνεστράφημέν ποτε ἐν ταῖς ἐπιθυμίαις τῆς σαρκὸς ἡμῶν* zugleich auf ein Original schliessen lässt, darin es einfach hiess *ἐχθροὺς ἐν τοῖς ἔργοις τοῖς πονηροῖς*. Sachlich wirkt letzterer Ausdruck nach am Schlusse dieses ganzen Abschnittes, wo (2, 10) der Autor ad Ephesios, indem er auf das Bild des Wandelns zurückgreift, mit dessen Hülfe er hier den Gedanken des Originals umschreibt, sagt, wir seien vielmehr in Christus Jesus geschaffen *ἐπὶ ἔργοις ἀγαθοῖς*, also das Gegentheil von *πονηροῖς*, und zwar, *ἵνα ἐν αὐτοῖς* (also auch nachträgliche Reproduction der Präposition des Originals) *περιπατήσωμεν*.

Während aber Eph. 2, 1—3 eine vollständige Reproduction von Kol. 1, 21 durch die gleichzeitig ins Auge gefasste Stelle Kol. 2, 13 vereitelt wurde, nimmt der Verfasser die dort fallen gelassene Aufgabe an einer späteren Stelle (Eph. 2, 12. 13) abermals auf, wie besonders deutlich erhellt, wenn man sowohl im Original als in der Nacharbeit den weiteren Fortgang in Betracht zieht. Denn so gewiss Kol. 1, 22 *ἐν τῷ σώματι τῆς σαρκὸς αὐτοῦ διὰ τοῦ θανάτου* den Worten *ἐν τῷ αἵματι τοῦ Χριστοῦ* Eph. 2, 13 zu Grunde liegt, so gewiss ist an letzterer Stelle das *νυνὶ δὲ ἐγγὺς ἐγενήθητε* freie Wiedergabe von Kol. 1, 21, mit dessen *νυνὶ δέ* es keineswegs eine

»sehr wesentlich andere Bewandniss« hat[1]), und beweist zugleich das ὑμεῖς οἵ ποτε ὄντες μακράν, dass dem Verfasser der Wortlaut des Originals (Kol. 1, 21 καὶ ὑμᾶς ποτὲ ὄντας) abermals vor Augen schwebte.

Nachdem der Verfasser aber die Stelle in dieser Weise zweimal im Epheserbriefe umschrieben hat, geht es selbstverständlicher Weise auch bei ihrer Reproduction im jetzigen Kolosserbriefe nicht ab, ohne dass sich vice versa jetzt dem Original die Sprachfarbe des Epheserbriefes aufprägt. So dringt aus dem selbständigen, erklärenden Satze Eph. 2, 3 ποιοῦντες τὰ θελήματα τῆς σαρκὸς καὶ τῶν διανοιῶν in den Kolosserbrief der Einschub τῇ διανοίᾳ hinüber. Es soll dieses unpaulinische Lieblingswort unseres Briefstellers die intellectuelle Kehrseite zu der einseitig praktischen Beziehung darstellen, welche der Ausdruck ἐχθρούς durch den Beisatz ἐν τοῖς ἔργοις τοῖς πονηροῖς gewonnen hatte.

Ferner wird, der Vorliebe des Interpolators für Doppelausdruck und Synonyma entsprechend, dem Begriffe ἐχθροί der andere, dem Autor ad Ephesios specifisch eignende, ἀπηλλοτριωμένοι (aus Eph. 2, 12. 4, 18) vorgesetzt, während sich zugleich das einfach paulinische κατηλλάγητε in ἀποκατηλλάγητε, also gleichfalls einen Lieblingsausdruck (aus Eph. 2, 16) umsetzt. Dass in diesen Stellen überhaupt von Versöhnung die Rede ist, dazu gibt der Kolosserbrief in seiner ursprünglichen Fassung Anlass und Anleitung, sowie auch dazu, dass dabei ein früherer Zustand (ποτέ) von dem jetzigen unterschieden, und dass jener mit dem Ausdrucke ἔχθρα als der Kehrseite von καταλλαγή bezeichnet wird. Dagegen ist es der Autor ad Ephesios, welcher, seinem gnostisirenden Grundtrieb gemäss (V, 4), dieser ἔχθρα in beiden Briefen eine Richtung auf die διάνοια gibt und den Begriff überhaupt bald mit dem des Entfremdetseins (Eph. 2, 12), bald mit dem des Entferntseins (Eph. 2, 13) erklärt.

Was nun aber zweitens die Stelle Kol. 2, 11—14 betrifft, so ist die Hand des Autor ad Ephesios mit Sicherheit 2, 12 nachzuweisen bezüglich der Worte τῆς πίστεως, welche, durch den Zusammenhang nicht gefordert, syntaktisch schleppend und anstössig, nur dem Muster von Eph. 1, 19. 20 folgen und beweisen, dass dem Interpolator einmal die Ideenassociation, wornach der Begriff der ἐνέργεια einerseits mit dem der πίστις, andererseits mit dem der Auferweckung Christi sich berührt, geläufig geworden war. »Dieselbe Ideenverbindung, die Zurückführung des Glaubens auf Gottes Macht mit Stützung auf dasselbe Beispiel, könnten zwei verschiedene, von einander un-

1) Gegen Hofmann, IV, 2, S. 30.

abhängige Schriftsteller wohl haben, aber schwerlich mit so gleichen Worten.«[1]) Auch Hofmann erklärt daher die anstössige Verbindung *διὰ τῆς πίστεως τῆς ἐνεργείας τοῦ θεοῦ*, wiewohl er sich bezüglich der beiden Genetive vergreift, aus dem Einwirken des Epheserbriefes auf die Redaction des Kolosserbriefes[2]).

Wahrscheinlicher Weise aber hat Aehnliches auch in 2, 11 und 13 statt, dort mit Bezug auf die Worte *ἐν τῇ ἀπεκδύσει τοῦ σώματος τῆς σαρκός, ἐν τῇ περιτομῇ τοῦ Χριστοῦ*, hier Betreffs des Satzes *καὶ τῇ ἀκροβυστίᾳ τῆς σαρκὸς ὑμῶν*. Was zunächst die letzten, oben (S. 66) noch unerledigt belassenen Worte betrifft, so dürfte sie der Interpolator nach seiner Liebhaberei für synonyme Wörter und tautologische Wendungen um so mehr hinzugefügt haben[3]), als die Parallelen des Epheserbriefes sie nicht voraussetzen. Würde auch durch das Zwischenhineintreten von *καὶ τῇ ἀκροβυστίᾳ τῆς σαρκὸς ὑμῶν* der Wechsel der Construction (*συνεζωοποίησεν ὑμᾶς* statt *συζωοποιήσαντος*) begreiflicher erscheinen, so stehen doch jene Worte nur da in Folge des Zusammenhangs von Kol. 2, 13 mit Kol. 2, 11 und machen zugleich den in 2, 13 beabsichtigten Gegensatz von Heiden (*ὑμᾶς*) und Juden (*ἡμῖν*) bemerklicher. Aber gerade dieser Gegensatz, welcher mit dem Thema des Epheserbriefes zusammenhängt, ist von dem Verfasser des letzteren erst hereingetragen, während im ursprünglichen Entwurf *ἡμεῖς* als Bezeichnung der Christen im Allgemeinen, *ὑμεῖς* als Bezeichnung der, allerdings heidenchristlichen Leser insonderheit gemeint war, wie Kol. 1, 13. 14 und 21 ebenfalls geschehen ist. Den Zusammenhang mit 2, 11 insonderheit anlangend ist zu beachten, dass die Worte, welchen *καὶ τῇ ἀκροβυστίᾳ τῆς σαρκὸς ὑμῶν* entsprach, nämlich *ἐν τῇ ἀπεκδύσει τοῦ σώματος τῆς σαρκός, ἐν τῇ περιτομῇ τοῦ Χριστοῦ* selbst Einschub desselben Verfassers sind, wie theils aus dem Verhältnisse der Häufung, welches sie begründen, theils aus ihrem Charakter als Epexegese in der Manier des Autor ad Ephesios und als Anwendung seines Kol. 2, 17 ausgesprochenen Grundsatzes erhellt. Jedenfalls ist viel wahrscheinlicher, dass dieser Verfasser die beiden sich correspondirenden Bestimmungen der Verse 2, 11. 13 als einen deutlicheren Ausdruck für den auch Eph. 2, 11 vorliegenden Gedanken[4]) hier eingetragen, als dass er bei Reproduction von Kol. 2, 13 in Eph. 2, 5 sie in Folge eines entdeckten sachlichen Zusammenhanges, vermöge dessen sie auf Kol. 2, 11 zurückweisen, zugleich mit diesem

1) Mayerhoff, S. 89.
2) IV, 2, S. 175.
3) Mayerhoff, S. 89.
4) Hoekstra, S. 648.

Verse übergangen haben sollte, um dann später (Eph. 2, 11) eine Andeutung des gemeinsamen Inhaltes von Kol. 2, 11. 13 nachzubringen.

Eine letzte Schwierigkeit betrifft die Worte *τοῖς δόγμασιν*, welche den einzigen Anstoss in der sonst durchaus ursprünglichen Stelle Kol. 2, 14 bilden. Hofmann, welcher die Unzulänglichkeit der bisher vom rein exegetischen Standpunkte aus aufgebotenen Mittel, den Dativ sei es als Angabe der Beziehung [1]) oder des Instrumentes [2]) zu erklären, ausreichend klar macht [3]), hält sich seinerseits an die schon vorher viel versuchte [4]) Verbindung mit dem folgenden Relativsatz. Dies ist auch in der That, wofern exegetische Correctheit die letzte Instanz bilden soll, die einzig mögliche Auskunft. Nur muss man es dem genannten Ausleger überlassen, als Belege für die Zulässigkeit solcher Verbindungen Stellen wie Röm. 16, 27. 1 Petr. 4, 11. Hebr. 13, 21 anzuführen [5]). Sogar Apg. 1, 2 (*ἐντειλάμενος τοῖς ἀποστόλοις διὰ πνεύματος ἁγίου οὓς ἐξελέξατο*) verbinden Chrysostomus, Theophylakt, Oekumenius, denen ein richtiges Verständniss des griechischen Sprachgeistes zuzuschreiben ist, unter Neueren auch Winer und Meyer das *διὰ πνεύματος* mit *ἐντειλάμενος*. Dagegen gehören mehr oder minder hierher Stellen wie Apg. 5, 35. 19, 4. Röm. 11, 2. 31. 1 Kor. 9, 15. 2 Kor. 2, 4. 12, 7. Kol. 4, 16, und besonders das Wort *ἕκαστος* setzt der Apostel gern vor das *ὡς*, zu dessen Satz es gehört (Röm. 12, 3. 1 Kor. 3, 5. 7, 17). Es scheint somit, dass Paulus gleich hier auf den satzungsmässigen Charakter, vermöge dessen das Gesetz uns feindlich war, hinweist, weil er sofort die Unverträglichkeit eines neuen Satzungswesens (Kol. 2, 20 *τί δογματίζεσθε*) mit dem Stande derer, welche den Kreuzestod Christi miterlitten, darthun will.

Läge die Sache wirklich so, so könnte kein Zweifel bestehen, dass der Verfasser des Epheserbriefes unsere Stelle nicht blos glätten wollte, sondern auch missverstand, weil sein paralleler Ausdruck *ἐν δόγμασιν* offenbar Zusatz zu *τὸν νόμον τῶν ἐντολῶν* ist. Alles was Hofmann gegen diese, von den meisten und besten Auslegern [6])

---

1) Wieseler: Der Galaterbrief, S. 258.

2) So theils Baumgarten-Crusius, Braune und Meyer, theils Bähr, Huther, De Wette und Hönig, S. 82.

3) IV, 2, S. 78 fg.

4) Erasmus, Storr, Flatt, Olshausen, Thomasius, Bleek, Schenkel, Harless, S. 234.

5) Die heil. Schrift, N. T. III, S. 578.

6) Rückert, Meyer, De Wette, Baumgarten-Crusius, Ellicott, Bleek, Schenkel, Ewald, S. 183.

vertretene Ansicht geltend macht[1]), läuft darauf hinaus, dass ein unabhängig schreibender Briefsteller allerdings nicht auf einen derartigen Zusatz gerathen wäre. Aber der unsrige verfuhr selbst dann nicht ganz selbständig, wenn dieses *ἐν δόγμασιν* Original für *τοῖς δόγμασιν* gewesen sein sollte, da er sich auf diese Bezeichnung des Satzungscharakters des Gesetzes durch das *δογματίζεσθε* Kol. 2, 20 hingewiesen fand.

Indessen ist bei der bisher besprochenen Erklärung von Kol. 2, 14 eine gewisse Härte in der Stellung, welche *τοῖς δόγμασιν* vor dem Relativsatze einnimmt, unverkennbar, so dass Grammatiker, Ausleger und Kritiker das *ἐν δόγμασιν* des Epheserbriefes natürlicher und klarer finden wollen[2]). Als eine zweite Möglichkeit wird daher die offen bleiben, dass der Verfasser des Kolosserbriefes *τοῖς δόγμασιν* eng an *χειρόγραφον* angeschlossen dachte. Dann aber könnte er möglicher Weise unter *δόγματα* gar nicht das gemeint haben, was ihn der Epheserbrief damit sagen lässt, und würde somit unsere Stelle nur noch viel mehr einen Beweis dafür liefern, dass der Bearbeiter Ausdrücke, die er nicht richtig erfasst hatte, reproducirte und ihnen eine nothdürftige Stellung im Zusammenhange seiner Ausführungen zu verleihen suchte. So macht Hitzig unter Berufung auf Ibn Esra und Raschi geltend, dass den Rabbinen das griechische Wort *δεῖγμα* Dogma lautete. Es spräche dann der Kolosserbrief ganz sachgemäss von der Auslöschung einer Handschrift »sammt ihren Belegstücken«, und der Dativ wäre etwa nach Analogie der Fälle, wo *σύν* fehlen kann, zu verstehen.

Auch wir würden uns daher zu dieser Erklärung, mit welcher Ewald's sprachlich unmögliche »Schuldverschreibung an die Satzungen« auf keinen Fall concurriren kann, entschliessen, falls wir ihrer überhaupt bedürftig wären. Dies sind wir aber nicht, da ja nichts näher liegt, als in *τοῖς δόγμασιν* eine ähnliche Übertragung der Ausdrucksweise des Epheserbriefes in den Kolosserbrief zu erkennen, wie wir soeben in *τῆς πίστεως* Kol. 2, 12, noch genauer unserem Falle entsprechend aber in *τῇ διανοίᾳ* Kol. 1, 21 Beispiele gehabt haben. Die Sache ist die, dass der Verfasser des Epheserbriefes bei Reproduction von Kol. 2, 14 zunächst der Handschrift das Gesetz substituirte (S. 64), welches er nach Anleitung von Kol. 2, 20 *τί δογματίζεσθε* als einen *νόμος τῶν ἐντολῶν ἐν δόγμασιν* cha-

1) IV, 2, S. 88.

2) Vgl. Winer (S. 206) und A. Buttmann (Grammatik des N. T.lichen Sprachgebrauchs, S. 80). Ferner Bleek (S. 92 fg.) und Hofmann (IV, 2, S. 176). Endlich Hönig, S. 82.

rakterisirt. Bei Gelegenheit der Interpolation der Originalstelle Kol. 2, 14 soll dann dem *χειρόγραφον* durch den Zusatz *τοῖς δόγμασιν* gleichfalls die Beziehung auf das Gesetz, welche der Ausdruck an sich nicht bietet, angeschweisst und damit der sachliche Parallelismus beider Stellen vollendet werden. Winer hat somit vollkommen das Richtige getroffen, wenn er den harten Anschluss von *τοῖς δόγμασιν* an *χειρόγραφον* zwar grammatisch gezwungen, aber sachlich geboten erklärt[1]). Nur liefert nicht sowohl die Exegese, als vielmehr die literarische Kritik die Lösung des Problems.

5. Priorität und Abhängigkeit im Kolosserbriefe.

Um nun aber sofort auch die Kehrseite der Sache ans Licht treten zu lassen, stellen wir der Betrachtung des zweiten Kapitels im Epheserbriefe eine Analyse des dritten Kapitels im Kolosserbriefe zur Seite. Der Kern dieses letzteren besteht in dem »praktischen« Abschnitte Kol. 3, 5—17, welchem die Stelle Eph. 4, 1—5, 20 correspondirt. Aber das Gesetz des Parallelismus im Einzelnen verbirgt sich hinter den Aufhäufungen von Parallelen aus den älteren Paulusbriefen, wie sich solche im Epheserbriefe dazwischen legen. Im Kolosserbriefe dagegen ist der Gedankenfortschritt wenigstens am Anfange vollkommen klar. Anknüpfend an die Vorstellung des »Gestorbenseins« (3, 3) eröffnet das *νεκρώσατε οὖν τὰ μέλη τὰ ἐπὶ τῆς γῆς* (3, 5) die negative Reihe von Paränesen (3, 5—9), zu welcher die positive Gegenseite nicht minder passend mit *ἐνδύσασθε οὖν ὡς ἐκλεκτοὶ τοῦ θεοῦ σπλάγχνα οἰκτιρμοῦ* (3, 12) eingeleitet wird.

Es ist nun begreiflich genug, wenn Hönig in dieser klaren Aufeinanderfolge das sichere Anzeichen der Ursprünglichkeit erkennt und die dispositionsloseren Massen im Epheserbriefe daraus erklären zu können glaubt, dass dieser erstens die positive und negative Seite, statt sie in zwei Reihen einander gegenüberzustellen, bei jeder einzelnen Ermahnung sofort sich entsprechen lässt (vgl. z. B. Eph. 5, 8. 11. 15. 17. 18), zweitens aber auch den ganzen Gedankengang des Kolosserbriefes doppelt durchläuft (4, 17—5, 2 und 5, 3—20) und zwar so, dass im zweiten Gange Einiges, wie Kol. 3, 8. 9 übergangen, Anderes aus Kol. 4, 5. 6 heraufgeholt, noch Anderes, was der erste Gang im Rest gelassen hatte, wie Kol. 3, 16, nachgeholt wäre[2]).

---

1) S. 206.
2) S. 75 fg.

Es würde also im ersten Gange Kol. 3, 5—7 in Eph. 4, 17—22, Kol. 3, 10. 11 in Eph. 4, 23. 24, Kol. 3, 8. 9 in Eph. 4, 25—31, Kol. 3, 12. 13 in Eph. 4, 32—5, 2, dann im zweiten Gange Kol. 3, 5. 6 in Eph. 5, 3—6, Kol. 3, 8. 9 gar nicht, Kol. 4, 5. 6 in Eph. 5, 15—17, Kol. 3, 16 in Eph. 5, 19 reproducirt worden sein. Dass sich hier die Gedanken so bunt mischen, scheint eben daher zu kommen, dass sich der Verfasser nicht wieder so genau an das ausgebeutete Vorbild halten kann. Gebundenheit an ein Original und freie Gedankenproduction verhalten sich eben nothwendig ungefügig zu einander [1].

Erscheint dieses Verfahren auch nicht in allen einzelnen Momenten einleuchtend (widersprechend ist z. B., dass ὀργή Kol. 3, 8 nicht blos Eph. 4, 26, sondern auch 4, 31, also vor dem Abschnitt 5, 2 repetirt wird), so ist doch Hönig der Meinung — und das hat ja vielen Schein — der umgekehrte Fall sei ganz undenkbar, dass nämlich der Kolosserbrief die auseinanderfliessenden Gedanken des Epheserbriefes gesichtet, das Abschweifende, Abspringende, Zusammenhangslose ausgeschieden, zusammengezogen, geordnet, Alles zu einem kurzen, einheitlichen Ganzen componirt habe [2].

Aber dennoch ist die Sache so, und er hat ja selbst bezüglich des Verhältnisses von Kol. 1, 20—22. 2, 11—14 zu Eph. 2, 1—17 nachgewiesen, dass der Autor ad Ephesios ähnliche Gedankenreihen zu einer einzigen zu verschmelzen versteht. Derselbe Autor ist es nun, der hier dasselbe Experiment unternimmt, nur diesmal auf dem Boden des von ihm interpolirten Kolosserbriefes arbeitend. Nachdem die ermahnende Partie seines Epheserbriefes, wozu er seine Stoffe theils aus dem ihm vorliegenden Paulusbriefe Kol. 3, 12. 13. 17. 4, 5. 6, theils aus den paränetischen Theilen der Thessalonicher-, Galater-, Korinther- und Römerbriefe zusammengelesen (vgl. III, 2), allzulang und übersichtslos ausgefallen war, beobachtet er das zweitemal, bei der Interpolation des Kolosserbriefes, ein durchaus concentrirendes Verfahren, wie es nicht blos dem Schriftsteller, der den zweiten Wurf thut, natürlich, sondern auch durch den paulinischen Stoff in seiner vorliegenden Gestalt schlechterdings gefordert war.

Wir betrachten zunächst diejenige Stelle des dritten Kapitels, wo ursprünglicher Text und Interpolation sich unmittelbar berühren.

---

1) S. 77.
2) S. 76.

Eph. 4.	Kol. 3.	Eph. 5.
2. μετὰ πάσης ταπεινοφροσύνης καὶ πραΰτητος, μετὰ μακροθυμίας, ἀνεχόμενοι ἀλλήλων ἐν ἀγάπῃ,	12. ἐνδύσασθε οὖν ὡς ἐκλεκτοὶ τοῦ θεοῦ ἅγιοι καὶ ἠγαπημένοι σπλάγχνα οἰκτιρμοῦ χρηστότητα ταπεινοφροσύνην πραΰτητα μακροθυμίαν,	1. γίνεσθε οὖν μιμηταὶ τοῦ θεοῦ ὡς τέκνα ἀγαπητά
3. σπουδάζοντες τηρεῖν τὴν ἑνότητα τοῦ πνεύματος, ἐν τῷ συνδέσμῳ τῆς εἰρήνης.	13. ἀνεχόμενοι ἀλλήλων καὶ χαριζόμενοι ἑαυτοῖς ἐάν τις πρός τινα ἔχῃ μομφήν, καθὼς καὶ ὁ Χριστὸς ἐχαρίσατο ὑμῖν οὕτως καὶ ὑμεῖς,	2. καὶ περιπατεῖτε ἐν ἀγάπῃ, καθὼς καὶ ὁ Χριστὸς ἠγάπησεν ἡμᾶς καὶ παρέδωκεν ἑαυτὸν ὑπὲρ ὑμῶν προσφορὰν καὶ θυσίαν τῷ θεῷ εἰς ὀσμὴν εὐωδίας.
32. γίνεσθε εἰς ἀλλήλους χρηστοί, εὔσπλαγχνοι, χαριζόμενοι ἑαυτοῖς, καθὼς καὶ ὁ θεὸς ἐν Χριστῷ ἐχαρίσατο ἡμῖν.	14. ἐπὶ πᾶσιν δὲ τούτοις τὴν ἀγάπην, ὅ ἐστιν σύνδεσμος τῆς τελειότητος,	
	15. καὶ ἡ εἰρήνη τοῦ Χριστοῦ βραβευέτω ἐν ταῖς καρδίαις ὑμῶν.	

Wir fanden es bereits (S. 39) auffällig, dass der Inhalt von Kol. 3, 12. 13 sich auf die beiden Stellen Eph. 4, 2. 32 vertheilt, und zwar so, dass die *ταπεινοφροσύνη, πραΰτης* und *μακροθυμία,* sowie auch *ἀνεχόμενοι ἀλλήλων* vorweggenommen, dagegen die *σπλάγχνα οἰκτιρμοῦ,* verwandelt in *εὔσπλαγχνοι,* die *χρηστότης,* dem entsprechend umgesetzt in *χρηστοί,* das *χαριζόμενοι ἑαυτοῖς καθὼς καὶ ὁ Χριστός ἐχαρίσατο ὑμῖν,* wofür gesetzt wird *καθὼς καὶ ὁ θεὸς ἐν Χριστῷ ἐχαρίσατο ἡμῖν,* an der späteren Stelle nachgebracht werden. Nach Mayerhoff hätte nun der Verfasser des Kolosserbriefes hier seine Ausdrücke aus den beiden Stellen des Epheserbriefes zusammengelesen und bei dieser Gelegenheit zugleich nach ihrer Verwandtschaft geordnet [1]. Genauer angesehen verhält sich die Sache aber anders. Auch Hofmann weist auf die merkwürdige Uebereinstimmung hin, womit Kol. 3, 12. 13 und Eph. 4, 2 nach der Erwähnung der *μακροθυμία* ein lose angehängtes *ἀνεχόμενοι ἀλλήλων* erscheint [2]. Wie dies nun schon an sich so wenig zufällig sein kann, als der beiderorts in übereinstimmender Weise eintretende Wechsel von *ἑαυτοῖς* und *ἀλλήλων,* so erweist sich die Priorität des Kolosserbriefes namentlich darin, dass im Epheserbrief, wo *παρακαλῶ οὖν ὑμᾶς* 4, 1 vorausging, jener Anfang syntaktisch unzulässig ist [3]. Wenn sich nun aber

1) S. 97.
2) IV, 2, S. 125.
3) Hönig, S. 83.

Kol. 3, 13 mit diesem ἀνεχόμενοι ἀλλήλων unmittelbar ein Hinweis auf Christi Verhalten uns gegenüber verbindet, woran Kol. 3, 14 dann eine Ermahnung zur Liebe als Hauptsache (ἐπὶ πᾶσιν δὲ τούτοις) angeschlossen wird, so bietet dafür der Epheserbrief nur ein ἐν ἀγάπῃ, um den hier ausfallenden Inhalt von Kol. 3, 13 dann 4, 32 nachzubringen, »also erst an der Stelle, wo die Ermahnung zu einem neuen Wandel auf die zu gegenseitiger Liebe schliesslich hinaus- und zurückkommt[1])«. Eben damit erhellt dann aber auch ganz von selbst der Grund, wesshalb »im Briefe an die Epheser die beiden Kol. 3, 13 unmittelbar verbundenen Participialsätze ἀνεχόμενοι ἀλλήλων und χαριζόμενοι ἑαυτοῖς so weit aus einander liegen, während sie doch inhaltlich einander so nahe verwandt sind«[2]). Ausserdem darf noch darauf verwiesen werden, dass die Anrede Kol. 3, 12 ὡς ἐκλεκτοὶ τοῦ θεοῦ ἅγιοι καὶ ἠγαπημένοι Eph. 5, 1 in ὡς τέκνα ἀγαπητά nachklingt. Nicht mit Unrecht findet Ewald auch das ὁ Χριστὸς ἐχαρίσατο ὑμῖν Kol. 3, 13, im Vergleich mit Eph. 4, 32 »schöpferisch schön«[3]); aber die hier bereits reproducirte Stelle wirkt, an Eph. 5, 1 = Kol. 3, 12 naturgemäss anschliessend, sogar noch Eph. 5, 2 in der Form des Satzes περιπατεῖτε ἐν ἀγάπῃ καθὼς καὶ ὁ Χριστὸς ἠγάπησεν ὑμᾶς nach.

Man könnte nun noch weiter gehen und diese Aufforderung zur Liebe an sich dem Umstande zuschreiben, dass gleich nach Kol. 3, 13 gelesen wird ἐπὶ πᾶσιν δὲ τούτοις τὴν ἀγάπην, ὅ ἐστιν σύνδεσμος τῆς τελειότητος (Kol. 3, 14). Der σύνδεσμος τῆς τελειότητος wäre dann im Epheserbriefe zum σύνδεσμος τῆς εἰρήνης geworden, abermals durch einen Vorblick auf den nächsten Vers des Originals, welches vom Frieden spricht (Kol. 3, 15 καὶ ἡ εἰρήνη τοῦ Χριστοῦ βραβευέτω). In der That präpariren auch die Ausleger des Epheserbriefes bis herab auf den neuesten[4]) die εἰρήνη, um zu erklären, was sie hier soll, erst künstlich und machen daraus allerlei Motive für Harmonie und Sympathie, welche thatsächlich auf ἀγάπη herauskommen. Kurz und gut sagt Hoekstra: »Liebe ist wohl ein Band, aber Friede der Zustand der Verbundenen[5]).« Aber dass der Verfasser des Epheserbriefes erst beim zweiten Wurf den correcteren und conciseren Ausdruck trifft, ist uns nichts Neues. Hier insonderheit hatte er die Liebe schon 4, 2 genannt und war von da zur Ermahnung, die ἑνότης τοῦ πνεύματος zu halten fortgeschritten, was

1) A. a. O. S. 171.
2) A. a. O. S. 173.
3) Sieben Sendschreiben, S. 196.
4) Engelhardt: Studien und Kritiken, 1871, S. 108 fg.
5) S. 649. Vgl. auch Hönig, S. 84.

ihn auf die Vorstellung des gemeindlichen Friedens führt. Wie aber Eph. 4, 2 mit **ἐν ἀγάπῃ**, so fährt der Autor ad Ephesios auch nach der zweiten Reproduction von Kol. 2, 12. 13, d. h. nach Eph. 4, 32 sofort weiter, indem er Eph. 5, 1. 2 zu Liebe ermahnt. Um so mehr hält er diese schon gewohnte Ideenassociation auch hier ein, und so stellt sich, indem jetzt der Gedankenfortschritt von Eph. 4, 2 zu 3 maassgebend wird, die Sache so, dass Kol. 3, 14 richtig die Liebe zum **σύνδεσμος** wird. Dabei geht es indessen nicht ab ohne die Härte, welche in dem Neutrum **ὅ ἐστιν σύνδεσμος** liegt[1]), während andererseits die ursprüngliche Verbindung **σύνδεσμος τῆς εἰρήνης** sich auflöst, und von der **εἰρήνη** in einem besonderen Satze Kol. 3, 15 die Rede ist, welcher zugleich Gelegenheit bietet, auch der Idee des Einen Leibes und der Einen Berufung Eph. 4, 4 gerecht zu werden[2]).

Wir schreiten nun vom Schlusse des Abschnittes zu seinem Anfange vor und vergleichen folgende Stellen:

Eph. 2.	Kol. 3.	Eph. 5.
	5. *νεκρώσατε οὖν τὰ μέλη τὰ ἐπὶ τῆς γῆς, πορνείαν, ἀκαθαρσίαν, πάθος, ἐπιθυμίαν κακὴν καὶ τὴν πλεονεξίαν ἥτις ἐστὶν εἰδωλολατρεία,*	3. *πορνεία δὲ καὶ ἀκαθαρσία πᾶσα ἢ πλεονεξία.* (4, 19. *εἰς ἐργασίαν ἀκαθαρσίας πάσης ἐν πλεονεξίᾳ*) 5. *πᾶς πόρνος ἢ ἀκάθαρτος ἢ πλεονέκτης ὅς ἐστιν εἰδωλολάτρης.*
2. *ἐν αἷς περιεπατήσατε . . . . . . ἐν τοῖς υἱοῖς τῆς ἀπειθείας,*	6. *δι' ὃ ἔρχεται ἡ ὀργὴ τοῦ θεοῦ ἐπὶ τοὺς υἱοὺς τῆς ἀπειθείας,*	6. *διὰ ταῦτα γὰρ ἔρχεται ἡ ὀργὴ τοῦ θεοῦ ἐπὶ τοὺς υἱοὺς τῆς ἀπειθείας.*
3. *ἐν οἷς καὶ ἡμεῖς πάντες ἀνεστράφημέν ποτε .... καὶ ἤμεθα τέκνα φύσει ὀργῆς.*	7. *ἐν οἷς καὶ ὑμεῖς περιεπατήσατέ ποτε ὅτε ἐζῆτε ἐν τούτοις.*	

Hier ist zuvörderst zu bemerken, dass die von Lachmann und Tischendorf auf das Zeugniss von B hin vorschnell weggelassenen Worte der zweiten Hälfte von Kol. 3, 6 jedenfalls wieder hergestellt werden müssen[3]), da nicht blos das folgende **ἐν οἷς** sie ver-

1) A. Buttmann, S. 112.

2) Mayerhoff, S. 97.

3) So auch nach Mayerhoff, Meyer, Schenkel, Bleek, Ewald, Hofmann, S. 116. 170.

langt, sondern sie auch unter beiderlei möglichen Voraussetzungen schriftstellerischer Abhängigkeit gleich nothwendig sind.

Entweder nämlich liegt die Priorität auf Seiten des Kolosserbriefes[1]). Dann ist anzunehmen, der Autor ad Ephesios habe zuerst 4, 19 an unsere Stelle sich erinnert, dann aber 5, 3. 5 sie in doppelter Form, also im Ganzen dreifach reproducirt. Aber ehe er so an die förmliche Bearbeitung unserer Stelle gekommen, müsste er schon Eph. 2, 2. 3 sich von einer Reminiscenz sowohl an die *υἱοὶ τῆς ἀπειθείας, ἐν οἷς καὶ* (Eph. *ἡμεῖς ἀνεστράφημεν*, Kol. *ὑμεῖς περιεπατήσατε*), als auch an die *ὀργὴ τοῦ θεοῦ* haben leiten lassen. Hönig, welcher diese Ansicht vertritt[2]), findet, es sei überhaupt eine schwerfällige Ausdrucksweise, den vorchristlichen Zustand der *ἡμεῖς* als ein *ἀναστρέφειν ἐν τοῖς υἱοῖς τῆς ἀπειθείας* zu bezeichnen; der Verfasser habe eigentlich ein *ἀναστρέφειν ἐν τοῖς παραπτώμασιν* gemeint, wie auch frühere Exegeten (Grotius, Estius, Baumgarten, Koppe, Rosenmüller) auslegten. Sei diese Erklärung an dieser Stelle auch grammatisch falsch, so sei sie dafür Kol. 3, 7 richtig, dieses daher als die Grundstelle zu betrachten[3]).

Aber letztere Behauptung hat zur Voraussetzung, dass Kol. 3, 6 *δι' ἅ* steht, und dass Kol. 3, 7 *ἐν οἷς* dieselbe Beziehung hat wie *δι' ἅ*. Nun ist aber Kol. 3, 6 mit Meyer und Schenkel *δι' ὅ* zu lesen, und es mangelt sogar nicht an Auslegern, welche, wie De Wette und Bleek zwar *δι' ἅ* lesen, desshalb aber diesem Relativ doch keineswegs das folgende *ἐν οἷς* coordiniren. Dazu kommen zwingende Gründe von rein logischer Natur. Wie die Annahme äusserst prekär erscheint, der Verfasser des Epheserbriefes habe den Inhalt der drei Verse Kol. 3, 5—7 auf nicht weniger als sechs Verse, die in drei Kapiteln aus einander liegen, vertheilt, so gestattet auch der verhältnissmässig selbständige Gang der Erörterung Eph. 2, 2. 3 neben den schon nachgewiesenen Reminiscenzen aus Kol. 1, 13. 21 auf keinen Fall noch weitere bestimmende Nebenrücksichten auf etwa hier einzumauernde Ausdrücke. Wer wird glauben, der Gedanke *καὶ ἤμεθα τέκνα φύσει ὀργῆς* verdanke seine Existenz nur dem Bestreben, auch irgend etwas von der *ὀργὴ τοῦ θεοῦ* Kol. 3, 6 zu sagen? Dagegen haben wir hier ein classisches Beispiel dafür, wie der Autor ad Ephesios seine eigenen, breiteren Ausführungen im Kolosserbrief concentrirter reproducirt. Nachdem er Kol. 2, 19 bei der Stelle Eph. 4, 16 angelangt gewesen, liest er sich nun in den paränetischen Theil Eph. 4, 17 fg. hinein und

1) Ewald, S. 178.
2) S. 76. — 3) S. 80.

greift richtig als die beherrschenden Hauptworte aus 4, 19 die *ἀκαθαρσία* und *πλεονεξία* heraus. Es ist nämlich seine Absicht, zuerst Unzuchtsünden zusammenzustellen, mit diesen die Habsucht zu verbinden, eine Gruppe von Wortsünden aber erst 3, 8. 9 folgen zu lassen [1]. Desshalb verbindet er, um nicht wieder darauf zurückkommen zu müssen, sofort die Stellen gleichen Inhalts Eph. 5, 3. 5. Dass dem so ist, erhellt schliesslich aus der identischen Folge der Wörter, welche sich keineswegs als eine logische hätte von selbst gleich bilden müssen; es folgt nämlich auf *πορνεία* erst der allgemeinere Begriff *ἀκαθαρσία*, und dann wieder der engere *πλεονεξία* [2]. Dass zwischen Eph. 5, 3 und 5 gerade die *αἰσχρότης, μωρολογία* und *εὐτραπελία* aus Eph. 5, 4 wegbleiben und mit *πάθος* und *ἐπιθυμία κακή* ersetzt werden, ist ein Beweis mehr für die angegebene Disposition, welcher zufolge Unzuchtsünden von Wortsünden getrennt werden sollen. Dagegen schliesst sich Kol. 3, 6 an die Reproduction von Eph. 5, 5 ganz richtig die von Eph. 5, 6 an, nur mit Uebergehung des in dieser Stelle enthaltenen Zwischensatzes [3], und eine Erinnerung an die Verbindung, in welcher die *υἱοὶ τῆς ἀπειθείας* Eph. 2, 2. 3 auftreten, veranlasst schliesslich die Weiterführung in Kol. 3, 7, wo die Construction an Eph. 2, 3, die Wahl der Ausdrücke an Eph. 2, 2 sich anlehnt [4].

Es erübrigt noch eine gesonderte Betrachtung der Stelle von den Zungensünden.

Eph. 4.	Kol. 3.	Eph. 5.
22. *ἀποθέσθαι ὑμᾶς*	8. *νυνὶ δὲ ἀπόθεσθε καὶ ὑμεῖς*	
25. *διὸ ἀποθέμενοι*		
31. *πᾶσα πικρία*	*τὰ πάντα,*	
26. *ὀργίζεσθε καὶ μὴ ἁμαρτάνετε*	*ὀργὴν θυμόν*	
31. *καὶ θυμὸς καὶ ὀργὴ καὶ κραυγὴ καὶ βλασφημία ἀρθήτω ἀφ' ὑμῶν σύν πάσῃ κακίᾳ.*	*κακίαν βλασφημίαν*	
29. *πᾶς λόγος σαπρὸς ἐκ τοῦ στόματος ὑμῶν μὴ ἐκπορευέσθω.*	*αἰσχρολογίαν ἐκ τοῦ στόματος ὑμῶν,*	4. *καὶ αἰσχρότης καὶ μωρολογία ἢ εὐτραπελία*
25. *ἀποθέμενοι τὸ ψεῦδος λαλεῖτε ἀλήθειαν ἕκαστος μετὰ τοῦ πλησίον αὐτοῦ, ὅτι ἐσμὲν ἀλλήλων μέλη.*	9. *μὴ ψεύδεσθε εἰς ἀλλήλους (ἀπεκδυσάμενοι τὸν παλαιὸν ἄνθρωπον).*	

1) Mayerhoff, S. 92. — 2) Mayerhoff, S. 92.
3) Mayerhoff, S. 93. — 4) Mayerhoff, S. 94.

Dass hier der Kolosserbrief nicht ursprünglich ist, erhellt eigentlich schon aus dem Eindruck eines verspäteten Nachtrages, welchen jetzt die Stelle Kol. 4, 6 macht, deren Gedanke eigentlich zwischen Kol. 3, 8 und 9 am Platze gewesen wäre. Im umgekehrten Falle, falls nämlich der Verfasser des Epheserbriefes hier blose Nacharbeit liefern würde, müsste man ihm folgendes Verfahren beimessen. Ihm wäre aus den ersten Worten unserer Stelle und aus der unmittelbaren Fortsetzung, die sie findet, also aus *ἀπόθεσθε* und *ἀπεκδυσάμενοι τὸν παλαιὸν ἄνθρωπον* die Hauptvorstellung 4, 22 *ἀποθέσθαι ὑμᾶς τὸν παλαιὸν ἄνθρωπον* erwachsen. Weiter müsste angenommen werden, dass er, um dem Original auch in seinen anderweitigen Bestandtheilen gerecht zu werden, nach der durch Kol. 3, 10 veranlassten Ausführung Eph. 4, 22—24 in dem neuen Absatz 4, 25 wieder zu unserer Kolosserstelle sich zurückwendet, die er nun aber zuerst von hinten (Eph. 4, 25), dann von vornen (Eph. 4, 26) bearbeitet, um nach einer abermaligen Digression (Eph. 4, 27. 28) nochmals auf sie, und zwar jetzt auf ihre Mitte zurückzukommen (Eph. 4, 29). Aber nicht zufrieden damit griffe er Eph. 4, 31 noch einmal auf die bereits 4, 26 behandelte *ὀργή* zurück, indem er zugleich *τὰ πάντα* specialisirt in *πᾶσα πικρία* und *πᾶσα κακία*, um endlich 5, 4 auch die 4, 29 schon paraphrasirten Worte *βλασφημία καὶ αἰσχρολογία* abermals zu paraphrasiren. So und nicht anders wäre die »weitere Ausführung von Kol. 3, 8«, welche Bleek hier statuirt[1]), im Einzelnen vorstellig zu machen.

Dagegen bildet unter unseren Voraussetzungen die Stelle Eph. 4, 17—24 die Einleitung zu der weit ausgedehnten und reichhaltigen Ermahnung Eph. 4, 25—5, 20, und sie kann als solche nicht passender schliessen als 4, 22—24 mit der Angabe des Themas, welches nicht blos in jeder einzelnen der nun folgenden Ermahnungen specialisirt wird, sondern diesen auch seinen formalen Typus, den Parallelismus einer negativen und positiven Kehrseite, mittheilt. Andererseits sehen wir im Briefe an die Kolosser, wo der negative Theil der Ermahnungen schon vorausgeschickt war (3, 5—9), die Thatsache, dass die Leser den neuen Menschen angezogen haben, erst hinterher verwendet[2]) und durch dieses Verfahren den Zusammenhang der Paränese selbst unterbrochen[3]). Hier also begegnen wir einem bewussten Schalten mit vorliegendem Material. Der Verfasser, welcher schon Kol. 3, 5 begonnen hat, den Abschnitt Eph. 4, 17—24 zu re-

1) S. 275.
2) Hofmann, S. 119. 173.
3) Hofmann, S. 118.

produciren, ist hier zu dieser Aufgabe zurückgekehrt und hat sie vollendet, wobei abermals mehrere Stellen des Originals eine Verschmelzung in verkürzter Form gefunden haben [1]. So bleiben z. B. um des 3, 7 vorangegangenen ποτέ willen die dem Sinne nach gleichen Worte des Epheserbriefes κατὰ τὴν προτέραν ἀναστροφήν weg. Wie der Verfasser aber bei solchen Umschreibungen gern Ausdrücke vertauscht, so wird aus dem καινὸς ἄνθρωπος, welchem ein ἀνανεοῦσθαι beigelegt war, ein νέος ἄνθρωπος, von welchem ausgesagt wird, dass er ἀνακαινοῦται — ein Beweis, dass der Scharfsinn der Synonymik, welche diese Stelle benutzt, um den feinen Unterschied von νέος und καινός zu erklären, hier des rechten Gegenstandes entbehrt.

Wir haben S. 80 gesehen, dass die Aufzählung der einzelnen Laster, die nunmehr Kol. 3, 5 unter der Kategorie μέλη erscheinen, eine Zusammenfassung von Eph. 4, 19. 5, 3. 5 mit Zugabe von πάθος und ἐπιθυμία κακή darstellt, und dass der Fortgang Kol. 3, 6. 7 abhängig von Eph. 5, 6. 2, 2. 3 ist. Dasselbe Verhältniss zum Original gibt sich Kol. 3, 8 schon durch καὶ ὑμεῖς kund. Bleek erklärt dies richtig mit »auch ihr Christen zu Kolossä«. Dann aber setzt der Verfasser um so gewisser die bereits an ein anderes Publicum ergangene ähnliche Ansprache Eph. 4, 22. 25. 31 voraus (vgl. S. 25), wie er denn überhaupt einfach weiter liest im vierten Kapitel seines Originals. Auch hier concentrirt er blos seine zuvor etwas breiter auseinander geflossenen Gedanken. Er erinnert in dem an die Stelle von πᾶσα πικρία tretenden, aber schleppenden τὰ πάντα sich selbst an seine Aufgabe zusammenzufassen. Ganz insonderheit erhellt die Posteriorität des Kolosserbriefes durch die an sich unzulässige Verbindung des ἐκ τοῦ στόματος ὑμῶν, was nach Mayerhoff [2] und nicht minder auch nach Hofmann [3] aus Eph. 4, 29 nachklingt, mit dem ganz anders gedachten, aus Eph. 4, 22. 25 stammenden ἀπόθεσθε. »Ablegen wie Kleider« und »Hervorgehen aus dem Munde« sind zulässige Bilder; aber »Ablegen aus dem Munde« ist secundäre Missbildung.

Fassen wir nunmehr die Resultate unserer Erörterungen zusammen, so ergibt sich folgender einfacher Sachverhalt. Der Autor ad Ephesios hat vorgefunden die Stelle Kol. 3, 12. 13, d. h. lauter positive Ermahnungen, welche er bei seiner Erweiterung des Schriftstückes ganz stehen lässt, wie sie sind, jedenfalls in ihrem positiven Charakter nirgends alterirt. Wohl aber pflanzt er ihnen als negative

---

1) Mayerhoff, S. 95.
2) S. 95.
3) IV, 2, S. 170.

Kehrseite lauter Reminiscenzen aus verschiedenen Theilen des Epheserbriefes vor (3, 5—9), um mit Reproduction von Eph. 4, 22—24 = Kol. 3, 9—11, d. h. mit der Ermahnung, den alten Menschen aus- und den neuen anzuziehen, den passendsten Uebergang zur positiven Seite herzustellen. Er ordnet somit den im Original zerstreuten Stoff nach bestimmten logischen Gesichtspunkten [1]; es folgt also auch hier wieder die Disposition der Stofferzeugung erst nach, was ebenso in der Ordnung befunden werden muss, als die umgekehrte Annahme undenkbar, dass nämlich ein Verfasser, welcher eine so sichtbare und symmetrische Ordnung bereits vorgefunden oder gar selbst erstmals hergestellt haben würde, dieselbe nachgehends aufgelöst und fast muthwillig zerstört haben sollte — ein Kanon, mit welchem selbst Mayerhoff, wiewohl er ihn falsch anwendet, übereinstimmt [2].

6. Das doppelte schriftstellerische Verhältniss beider Briefe.

»Eine Wechselwirkung ist unverkennbar.« Diesem Urtheil Credner's [3] über unseren Fall kommt nach dem Bisherigen eine Tragweite zu, welche sein Urheber selbst nicht mit Bewusstsein verfolgt hat. Eben darin liegt der Grund, wesshalb ein den combinirenden Verstand so unwiderstehlich herausforderndes Räthsel, wie das hier vorliegende, bisher verhältnissmässig nur wenig bearbeitet worden ist. Man fühlte instinctiv, dass hier der gewöhnliche Schlüssel, wie er z. B. das Verhältniss des Judasbriefes zum zweiten Petrusbriefe mit völliger Sicherheit erschliesst, versagen müsse, und behalf sich, unter dem steten Eindruck, einem ungelösten Problem gegenüber zu stehen, vorläufig mit irgend einem theologischen Passe-par-tout. Aber auf Schritt und Tritt liegt in unseren Briefen die Sache so, dass nur die Annahme wechselseitiger Abhängigkeit wirklichen Aufschluss verspricht. Wir lassen noch zwei Beispiele, eines aus dem Eingang, ein anderes aus dem Schlusse der Briefe folgen, welche diesen Satz erhärten sollen.

Erstes Beispiel.

Eph. 1.	Kol. 1.	Eph. 4.
15. διὰ τοῦτο κἀγὼ ἀκούσας (Fortgang nach Kol. 1, 4)	9. διὰ τοῦτο καὶ ἡμεῖς, ἀφ' ἧς ἡμέρας ἠκούσαμεν,	

1) Mayerhoff, S. 105.
2) S. 96.
3) Einleitung in das N. T. 1836, S. 412.

Eph. 1.	Kol. 1.	Eph. 4.
16. οὐ παύομαι εὐχαριστῶν ὑπὲρ ὑμῶν (μνείαν ὑμῶν ποιούμενος ἐπὶ τῶν προσευχῶν μου),	οὐ παυόμεθα ὑπὲρ ὑμῶν προσευχόμενοι καὶ αἰτούμενοι,	
17. ἵνα ὁ θεὸς (τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ ὁ πατὴρ τῆς δόξης) δῴη ὑμῖν πνεῦμα σοφίας καὶ ἀποκαλύψεως ἐν ἐπιγνώσει αὐτοῦ.	ἵνα πληρωθῆτε τὴν ἐπίγνωσιν τοῦ θελήματος αὐτοῦ	
8. ἐν πάσῃ σοφίᾳ καὶ φρονήσει.	ἐν πάσῃ σοφίᾳ καὶ συνέσει πνευματικῇ,	
11. κατὰ τὴν βουλὴν τοῦ θελήματος αὐτοῦ.	10. περιπατῆσαι ὑμᾶς ἀξίως τοῦ κυρίου εἰς πᾶσαν ἀρέσκειαν,	1. ἀξίως περιπατῆσαι τῆς κλήσεως ἧς ἐκλήθητε
Eph. 2. 10. ἐπὶ ἔργοις ἀγαθοῖς.	ἐν παντὶ ἔργῳ ἀγαθῷ καρποφοροῦντες καὶ αὐξανόμενοι εἰς τὴν ἐπίγνωσιν τοῦ θεοῦ,	2. μετὰ πάσης ταπεινοφροσύνης καὶ πραΰτητος μετὰ μακροθυμίας.
	11. ἐν πάσῃ δυνάμει δυναμούμενοι κατὰ τὸ κράτος τῆς δόξης αὐτοῦ εἰς πᾶσαν ὑπομονὴν καὶ μακροθυμίαν μετὰ χαρᾶς.	1, 19. μέγεθος τῆς δυνάμεως αὐτοῦ εἰς ἡμᾶς τοὺς πιστεύοντας κατὰ τὴν ἐνέργειαν τοῦ κράτους τῆς ἰσχύος αὐτοῦ.
		3, 16. κατὰ τὸ πλοῦτος τῆς δόξης αὐτοῦ δυνάμει κραταιωθῆναι διὰ τοῦ πνεύματος αὐτοῦ εἰς τὸν ἔσω ἄνθρωπον.

Ewald erkennt einfach auf Abhängigkeit der Epheserstelle von Kol. 1, 9 [1]. In der That liegt die Sache so, dass derjenige Inhalt von Kol. 1, 9—11, welcher Eph. 1, 15—17 keine Aufnahme gefunden hat (vgl. S. 56 fg.), an einer späteren Stelle, nämlich Eph. 4, 1. 2, wiederkehrt — eine Thatsache, welche indessen mit der Freiheit, mit welcher der Epheserbrief seine eigenen Gedankengänge verfolgt, durchaus vereinbar ist (vgl. III, 2), während selbst Mayerhoff die umgekehrte Annahme undenkbar findet, als habe der Verfasser des Kolosserbriefes bei der Ueberarbeitung von Eph. 1, 15—17 bis auf Eph. 4, 1. 2 vorgegriffen [2]. Andererseits aber ist in Kol. 1, 9 erstens *ἐν πάσῃ σοφίᾳ καὶ συνέσει πνευματικῇ* um so mehr von

1) S. 175.
2) S. 78.

Eph. 1, 8 abhängig, als der Zusatz πνευματικῇ bereits auf die fleischliche Philosophie der Irrlehrer hinweist. Zweitens präludirt diesem Thema des interpolirten Kolosserbriefes näher besehen der ganze mit ἵνα πληρωθῆτε beginnende Satz, zumal da das αὐτοῦ in demselben nur erklärlich wäre, wenn zuvor Gott genannt wäre[1]). Somit ist τὴν ἐπίγνωσιν τοῦ θελήματος αὐτοῦ Nachklang von Eph. 1, 11 τοῦ θελήματος αὐτοῦ und Eph. 1, 17 ἐν ἐπιγνώσει αὐτοῦ. Interpolation anzunehmen ist man aber um so mehr genöthigt, als auch syntaktisch das Ausfallen jenes Zwischensatzes geradezu gefordert wird durch den 1, 10 mit περιπατῆσαι beginnenden Infinitivsatz, dessen Subjectsaccusativ ὑμᾶς übrigens trotz der nachfolgenden nominativischen Participien echt sein dürfte[2]). Es ist nämlich ebenso gezwungen, ja unmöglich, in diesem Infinitiv, zumal wenn der Accusativ gelesen wird, sei es mit Steiger und Baumgarten-Crusius die Angabe der Folge, sei es mit Meyer, Ellicott und Schenkel die des Zweckes der erbetenen Erfüllung mit Erkenntniss, sei es mit Bleek ganz nur im Allgemeinen eine Epexegese des Vorhergehenden zu finden, oder endlich ihn mit Hofmann an τοῦ θελήματος αὐτοῦ als Inhaltsangabe dieses Begriffes anzuschliessen. Letzteres namentlich würde zur Folge haben, dass die inmitten stehenden Worte ἐν πάσῃ σοφίᾳ καὶ συνέσει πνευματικῇ zum Folgenden bezogen werden müssten, während die Parallele Eph. 1, 8, der sie entstammen, deutlich zeigt, dass sie anders gemeint sind. Es bleibt somit nur übrig, den Infinitivsatz als Object der Bitte unmittelbar an προσευχόμενοι anzuschliessen, was, wie sich später (III, 4, 1) zeigen wird, auch die paulinischen Analogien durchaus für sich hat. Derselbe Interpolator, welcher den störenden Zwischensatz eingeschoben und, seiner Vorliebe für Zusammenstellung von Synonymen folgend, mit καὶ αἰτούμενοι eingeleitet hat, fährt dann nach Reproduction des eigentlichen Objectssatzes mit weiteren Einschiebungen fort, deren Nominative καρποφοροῦντες καὶ αὐξανόμενοι, δυναμούμενοι zeigen, dass er nur sein Satzgefüge (ἵνα πληρωθῆτε) im Sinne hat und darüber dasjenige des Originals, welches den Accusativ verlangt, ganz übersieht. Erklärlicher wird dies freilich, wenn der Accusativ, wie in den Uncialhandschriften, gar nicht ausdrücklich gesetzt war. Dass wir es endlich hier wirklich mit dem Autor ad Ephesios zu thun haben, ersieht man aus der sachlichen Beziehung von 1, 11 zu Eph. 1, 19. 3, 16. Auch Mayerhoff fasst besonders die in diesen Stellen vorfindlichen Ausdrücke κράτος

1) Mayerhoff, S. 78.
2) Vgl. Hofmann, S. 7.

und *κραταιοῦσθαι* in's Auge, wiewohl er so wenig als wir förmliche Abhängigkeit statuiren will[1]).

Zweites Beispiel.

Kol. 4.	Eph. 6.
3. *προσευχόμενοι ἅμα καὶ περὶ ἡμῶν ἵνα ὁ θεὸς ἀνοίξῃ ἡμῖν θύραν τοῦ λόγου λαλῆσαι τὸ μυστήριον τοῦ Χριστοῦ, δι' ὃ καὶ δέδεμαι,*	19. *καὶ ὑπὲρ ἐμοῦ ἵνα μοι δοθῇ λόγος ἐν ἀνοίξει τοῦ στόματός μου ἐν παρρησίᾳ γνωρίσαι τὸ μυστήριον τοῦ εὐαγγελίου,*
4. *ἵνα φανερώσω αὐτὸ, ὡς δεῖ με λαλῆσαι.*	20. *ὑπὲρ οὗ πρεσβεύω ἐν ἁλύσει, ἵνα ἐν αὐτῷ παρρησιάσωμαι, ὡς δεῖ με λαλῆσαι.*

Schon Mayerhoff hat auf die auffällige Uebereinstimmung in Inhalt und Form dieser Sätze hingewiesen[2]), und Hofmann führt aus, wie das *ὡς δεῖ με λαλῆσαι* des einen Briefes an die gleichen Worte des andern, und *τὸ μυστήριον τοῦ Χριστοῦ* an *τὸ μυστήριον τοῦ εὐαγγελίου* erinnert, und »auch das muss auffallen, dass es das eine Mal heisst *ἵνα μοι δοθῇ λόγος ἐν ἀνοίξει τοῦ στόματός μου*, das andere Mal *ἵνα ὁ θεὸς ἀνοίξῃ ἡμῖν θύραν τοῦ λόγου*, indem es, wo so viel Gleichlaut stattfindet, nicht zufällig sein kann, sondern sich aus unwillkürlicher Erinnerung an das früher Geschriebene erklärt, dass der Apostel, so verschieden auch die Wendung ist, deren er sich hier und dort bedient, doch denselben Ausdruck gebraucht«[3]). Zu dieser Verschiedenheit der Wendungen wird der genannte Gelehrte wahrscheinlich auch dies rechnen, dass, wenigstens nach seiner Erklärung, das *ἵνα ἐν αὐτῷ παρρησιάσωμαι* des Epheserbriefes einen mit *ἵνα μοι δοθῇ* coordinirten Satz bildet[4]), während *ἵνα φανερώσω αὐτό* im Kolosserbrief von *δέδεμαι* abhängig sein soll[5]). Wäre dies wirklich der Fall, so läge aber auch hier wieder nur ein Beweis vor, dass der Verfasser des Epheserbriefes sein Vorbild unrichtig reproducirt hat. Hofmann versichert freilich zugleich, dass der Verfasser des Kolosserbriefes »in Uebereinstimmung mit Eph. 6, 20 eben dies als den Zweck bezeichnet, zu welchem er in dieser Haft sich befindet, dass er, der unter Verschluss Gehaltene, das Geheimniss, welches unbekannt bleibt, wo es nicht gepredigt wird, in der ihm zukommenden Weise an den Tag gebe[6]).« Hiernach sollte man denken, dieser Erklärer wandle genau in den Fusstapfen Bengel's,

---

1) S. 78 fg.
2) S. 104.
3) IV, 2, S. 172.
4) IV, 1, S. 263. 265.
5) IV, 2, S. 141.
6) IV, 2, S. 142.

welcher, wie ἵνα φανερώσω von δι' ὃ καὶ δέδεμαι, so auch ἵνα παρρησιάσωμαι von ὑπὲρ οὗ πρεσβεύω ἐν ἁλύσει abhängig denkt; womit dann völlige Gleichheit des ausgedrückten Gedankens erreicht wäre. Aber gerade zu Eph. 6, 20 lesen wir, dass Bengel's Verbindung »keinen Sinn gäbe«[1], so dass wir über diesen Punkt in der That vollkommen rathlos bleiben. Die Schwierigkeit hat aber ihren Ursprung ganz und allein in dem Umstande, dass die Worte δι' ὃ καὶ δέδεμαι ἵνα φανερώσω αὐτό im Kolosserbriefe erst aus dem Epheserbriefe übertragen sind. Streichen wir sie, so schlägt das eine λαλῆσαι unmittelbar auf das andere zurück. Der Einschub aber verräth sich nach Hitzig's scharfsinniger Bemerkung[2] sowohl durch den plötzlichen Uebergang vom Plural 4, 3 ἡμῖν und ἡμῶν zum Singular δέδεμαι und φανερώσω, als auch durch die unnöthige und matte Wiederholung des ersten λαλῆσαι in ἵνα φανερώσω αὐτό, worauf man dann ὡς δεῖ με φανερῶσαι, nicht λαλῆσαι, erwarten sollte. Was endlich die »Thür des Wortes« betrifft, so ist hier das Missverständniss des Autor ad Ephesios über allen Zweifel erhaben. Denn dieselbe kann nach 1 Kor. 16, 9. 2 Kor. 2, 12 nur die ungehemmte Verkündigung des Evangeliums bedeuten, während der Epheserbrief sie vom Munde versteht. Schon Hoekstra[3] und Hitzig[4] haben dies notirt, und wir haben nur hinzuzufügen, dass unserem Schriftsteller dabei vielleicht als Auslegungskanon 2 Kor. 6, 11 (τὸ στόμα ἡμῶν ἀνέῳγεν) diente, womit auch der Barnabasbrief zu vergleichen (Kap. 16: ἀνοίγων ἡμῖν τὴν θύραν τοῦ ναοῦ ὅ ἐστιν στόμα). Sonach bedient sich hier der Epheserbrief einer feierlichen, poetischen, aber auch gesuchten Ausdrucksweise, welche in einer schief reflectirten Stelle des Kolosserbriefes ihr einziges, wenn gleich nur zufälliges, Motiv findet[5].

7. Paulinische Parallelen zu beiden Briefen.

Eine gesonderte Betrachtung verdienen eigentlich alle die Fälle, wo nicht blos unsere beiden Briefe das Material für das synoptische Verfahren bilden, sondern ihnen noch ein Paulusbrief aus der Zahl der unzweifelhaft echten zur Seite tritt, so dass die Lösung der Frage nach dem statthabenden Abhängigkeitsverhältniss sofort auch

1) IV, 1, S. 263.
2) Monatsschrift, S. 65. Kritik der paulinischen Briefe, S. 23.
3) S. 649 fg.
4) Kritik der paulinischen Briefe, S. 22.
5) Hönig, S. 86 fg.

zur Entscheidung darüber führt, ob und in wie weit unseren Briefen ein nur indirect paulinischer Ursprung zukommt. Indessen wird aus den Nachweisungen in III, 2 und 3 hervorgehen, dass derartige Fälle sich eigentlich auf alle Partien beider Briefe vertheilen. Wir beschränken uns daher hier auf wenige Beispiele, die als Muster dienen können.

Erstes Beispiel.

Schon oben (S. 80) haben wir die Abhängigkeit der Stelle Kol. 3, 5 von Eph. 5, 5 nachgewiesen. Aber die merkwürdige Verbindung der Begriffe *πλεονέκτης* oder *πλεονεξία* mit *εἰδωλολάτρης* oder *εἰδωλολατρεία*, wie sie beidemal im Gefolge der *πορνεία* statt hat, erinnert theilweise an 1 Kor. 6, 9. 10, theilweise an 1 Kor. 5, 10. 11. Dass dem Autor ad Ephesios da, wo er den Kolosserbrief interpolirt, die erste dieser beiden Stellen vorschwebte, erhellt auch aus dem Fortgange Kol. 3, 7 *ἐν οἷς καὶ ὑμεῖς περιεπατήσατέ ποτε ὅτε ἐζῆτε ἐν τούτοις*, was an 1 Kor. 6, 11 *καὶ ταῦτά τινες ἦτε* erinnert [1]). Aber noch viel näher hält er sich an die andere Stelle, wie das hervorgeht aus der eigenthümlichen Form seines Gebotes Eph. 5, 3 *πορνεία καὶ ἀκαθαρσία πᾶσα ἢ πλεονεξία μηδὲ ὀνομαζέσθω ἐν ὑμῖν*, worin eben das *ἐάν τις ἀδελφὸς ὀνομαζόμενος ᾖ πόρνος ἢ πλεονέκτης ἢ εἰδωλολάτρης* 1 Kor. 5, 11 nachklingt. Ist dem aber so, so kann nicht Kol. 3, 5, wo die *πλεονεξία* gleich mit *εἰδωλολατρεία* gesetzt wird, sondern es muss Eph. 5, 5, wonach der *πλεονέκτης* gleich ist dem *εἰδωλολάτρης*, diejenige Stelle sein, welche zunächst abhängig ist, während in Kol. 3, 5 der erste Korintherbrief nur indirect, direct aber der Epheserbrief einwirkt [2]). Liegt die Sache aber Kol. 3, 5 wie dargethan, so ist bezüglich der Verwandtschaft, in welcher der unmittelbar folgende Vers zum Römerbrief steht, zum voraus wahrscheinlich, dass auch hier das Verhältniss das gleiche ist, d. h. Kol. 3, 6 ist nicht nach Anleitung von Röm. 1, 18 [3]) oder in directer Abhängigkeit davon [4]) geschrieben, sondern die zunächst abhängige Stelle ist auch hier in der Parallele Eph. 5, 6 zu erkennen, deren Einwirkung auf den Kolosserbrief wir ja schon oben (S. 79 fg.) kennen gelernt haben. Einen dem angeführten ganz ähnlichen Fall werden wir sofort kennen lernen.

---

1) B. Bauer, S. 105.
2) Gegen Ewald: Sieben Sendschreiben, S. 197.
3) Gegen Ewald: Sendschreiben des Paulus, S. 489.
4) Gegen Hoekstra, S. 647.

Zweites Beispiel.

1 Thess.	Eph.	Kol.
2, 3. οὐδὲ ἐξ ἀκαθαρσίας οὐδὲ ἐν δόλῳ	4, 19. εἰς ἐργασίαν ἀκαθαρσίας πάσης ἐν πλεονεξίᾳ	3, 5. πορνείαν, ἀκαθαρσίαν, πάθος, ἐπιθυμίαν κακὴν καὶ τὴν πλεονεξίαν ἥτις ἐστὶν εἰδωλολατρεία.
2, 5. οὔτε ἐν λόγῳ κολακείας οὔτε ἐν προφάσει πλεονεξίας	5, 3. πορνεία καὶ ἀκαθαρσία πᾶσα ἢ πλεονεξία	
4, 6. τὸ μὴ ὑπερβαίνειν καὶ πλεονεκτεῖν	5, 5. πᾶς πόρνος ἢ ἀκάθαρτος ἢ πλεονέκτης.	
4, 7. οὐ γὰρ ἐκάλεσεν ἡμᾶς ὁ θεὸς ἐπὶ ἀκαθαρσίᾳ.		

Die angeführten Stellen lassen die Verbindung der *ἀκαθαρσία* mit der *πλεονεξία* als eine charakteristische Eigenthümlichkeit unserer Briefe erscheinen. Dazu tritt in der Regel *πορνεία*. Nun ist zwar die Verbindung der letzteren mit der *ἀκαθαρσία* an sich natürlich; sie kommt auch bei Paulus vor (2 Kor. 12, 21), so dass *ἀκαθαρσία* das Genus bildet, dessen vornehmste Species *πορνεία* heisst (Röm. 1, 24. 6, 19). Hierher gehören alle die *σώματα*, die *μέλη* betreffenden Sünden. Aber was hat damit die *πλεονεξία* zu thun? Wie passt sie zu dem *ἑαυτοὺς παρέδωκαν* (Eph. 4, 19) und zu *νεκρώσατε τὰ μέλη* (Kol. 3, 5)? Ebenso eigenthümlich ist der Gebrauch von *ἀκάθαρτος*, welches bei Paulus adjectivisch steht (vgl. 1 Kor. 7, 14 *τὰ τέκνα ὑμῶν ἀκάθαρτά ἐστιν*, dagegen 2 Kor. 6, 17 im Citat aus Jes. 52, 11 *τὸ ἀκάθαρτον* substantivisch), ebenso meist auch bei den Synoptikern und in der Apokalypse (Ausnahmen Apg. 10, 14. 11, 8. Apoc. 17, 4). Jedenfalls kommt *ὁ ἀκάθαρτος* substantivisch im N. T. nur Eph. 5, 5 vor.

Es frägt sich nun, woher der Autor ad Ephesios diese seine Zusammenschau von *ἀκαθαρσία* und *πλεονεξία*, von *ἀκάθαρτος* und *πλεονέκτης* gewonnen hat [1]), und darauf gibt es keine andere Antwort, als den Hinweis auf die citirten Stellen des ersten Thessalonicherbriefes, welche den Schein erwecken, als sei die *πλεονεξία* der *ἀκαθαρσία* verwandt oder gar untergeordnet. Die direct abhängigen Stellen sind dann aber im Epheserbriefe zu suchen, wo die Verbindung beider Begriffe eine unmittelbare ist, während im Kolosserbriefe aus Gründen, welche an sich schon auf secundäres Verhältniss hinweisen (S. 80), *πάθος καὶ ἐπιθυμία κακή* dazwischen treten.

1) Dass beide Begriffe ausschliesslich zusammengehören vgl. Winer, S. 158.

Drittes Beispiel.

2 Kor. 7.	Eph. 3.	Kol. 1.
		23. ου ἐγενόμην ἐγὼ Παῦλος διάκονος.
4. ὑπερπερισσεύομαι τῇ χαρᾷ ἐπὶ πάσῃ τῇ θλίψει ἡμῶν.	1. τούτου χάριν ἐγὼ Παῦλος ὁ δέσμιος τοῦ Χριστοῦ Ἰησοῦ ὑπὲρ ὑμῶν τῶν ἐθνῶν.	24. νῦν χαίρω ἐν τοῖς παθήμασιν ὑπὲρ ὑμῶν καὶ ἀνταναπληρῶ τὰ ὑστερήματα τῶν θλίψεων τοῦ Χριστοῦ ἐν τῇ σαρκί μου ὑπὲρ τοῦ σώματος αὐτοῦ, ὅ ἐστιν ἡ ἐκκλησία,
	13. μὴ ἐγκακεῖν ἐν ταῖς θλίψεσίν μου ὑπὲρ ὑμῶν.	
9. νῦν χαίρω.		
	7. οὗ ἐγενήθην διάκονος.	25. ἧς ἐγενόμην ἐγὼ διάκονος.

Auch Hofmann erklärt, dass der Stelle Kol. 1, 24 am nächsten Eph. 3, 1 verwandt sei[1]). Hier wie dort wird ja gezeigt, wie des Schriftstellers Freude sei, was er um derer willen leidet, an welche er schreibt. Wie sich dieser Schriftsteller aber Kol. 1, 23 = Eph. 3, 1 *ἐγὼ Παῦλος* nennt, so Kol. 1, 23. 25 = Eph. 3, 7 *διάκονος*, und schon die gleiche Structur der drei Sätzchen, welche den *διάκονος* zum Subject haben, lässt das Verwandtschaftsverhältniss im Allgemeinen als gesichert erscheinen. Dieses Subject soll nun der Epheserbrief nach Hönig aus dem Kolosserbriefe gewonnen haben, und zwar so, dass er dabei aus dem *νῦν χαίρω* des Originals *τούτου χάριν* machte[2]). Freilich lässt sich, wenn man einmal diese beiden Formeln mit einander in Beziehung setzen will, ebenso gut sagen, der Verfasser des Kolosserbriefes habe das im Epheserbriefe fehlende Zeitwort gewonnen, indem er sich durch den Anklang und die innere Verwandtschaft von *χαίρειν* und *χάριν* leiten liess. In der That aber klingt in Kol. 1, 24 das *νῦν χαίρω* aus 2 Kor. 7, 9 nach, wie auch die *θλίψεις* in derselben Umgebung (2 Kor. 7, 4, vgl. auch 1, 4) vorkommen, während der specielle Begriff eines *ἀνταναπληροῦν τὰ ὑστερήματα τῶν θλίψεων τοῦ Χριστοῦ ἐν τῇ σαρκί μου* formell an *προσαναπληροῦν τὰ ὑστερήματα τῶν ἁγίων* 2 Kor. 9, 12, *προσαναπληροῦν τὸ ὑστέρημά μου* 2 Kor. 11, 9 (auch *ἀναπληροῦν τὸ ὑμέτερον ὑστέρημα* 1 Kor. 16, 17) sich anlehnt. Derselben Art von Nachwirkung des zweiten Korintherbriefes begegnen wir aber auch in der ganzen Umgebung der Parallelen des Epheserbriefes, wie aus Vergleichung von 2 Kor. 4, 16. 10, 2 mit Eph. 3, 13. 16 hervorgeht. Wenn nun auch in unserem Falle ähnliche Beobachtungen sich einstellen, indem zu beiden oben angeführten Parallelen 2 Kor.

1) IV, 2, S. 87. — 2) S. 82 fg.

7, 4, sowohl was den Begriff der Freude als den der Traurigkeit angeht, in deutlichster Beziehung steht (zumal da auch von *καύχησις ὑπὲρ ὑμῶν* die Rede ist), so wird dadurch die Annahme der Selbigkeit des Verfassers, der sowohl im Epheser- wie im Kolosserbrief die gleiche Abhängigkeit von der paulinischen Ideenwelt verräth, von einer anderen Seite her um so einleuchtender, als es eine und dieselbe Stelle jener Ideenwelt ist, welche durch den in beiden Briefen gleichlaufenden Gedankengang in gleicher Weise berührt wird. Dass derartige Fälle, wo beide Parallelen von einer Paulusstelle gleicherweise beeinflusst sind, vorkommen, lehrt ausser einem Blicke auf unser letztes Beispiel auch die oben (S. 38) besprochne Parallele Kol. 1, 27 = Eph. 3, 8, wo das *ἵνα γνωρίσῃ τὸν πλοῦτον τῆς δόξης αὐτοῦ* Röm. 9, 23 wenigstens seinen directen Wiederhall im Kolosserbriefe, das mit dem *βάθος πλούτου* verbundene *ἀνεξιχνίαστος* Röm. 11, 33 aber seine Reproduction nur im Epheserbriefe findet.

Um nun wieder zu unserem Falle zurückzukehren, so wäre es zwar an sich denkbar, dass Kol. 1, 24 zunächst eine Steigerung von 2 Kor. 7, 4 darstellt, welche nachträglich in Eph. 3, 13 wieder eine Depotenzirung erfährt [1]); aber wahrscheinlicher an sich schon ist die geradlinig aufsteigende Klimax, welche die Stellen 2 Kor. 7, 4. Eph. 3, 13. Kol. 1, 24 dann darstellen, wenn zunächst Eph. 3, 13 auf einer Combination der Bestandtheile von 2 Kor. 7, 4 beruht, Kol. 1, 24 aber den so gewonnenen Begriff der *θλίψεις ὑπὲρ ὑμῶν* erklärt.

Viertes Beispiel.

Eph. 1.	Kol. 1.	Eph. 2.
		13. *ἐγγὺς ἐγενήθητε ἐν τῷ αἵματι τοῦ Χριστοῦ,*
10. *ἀνακεφαλαιώσασθαι τὰ πάντα ἐν τῷ Χριστῷ, τὰ ἐν τοῖς οὐρανοῖς καὶ τὰ ἐπὶ τῆς γῆς*	20. *καὶ δι' αὐτοῦ ἀποκαταλλάξαι τὰ πάντα εἰς αὐτὸν εἰρηνοποιήσας διὰ τοῦ αἵματος τοῦ σταυροῦ αὐτοῦ, δι' αὐτοῦ, εἴτε τὰ ἐπὶ τῆς γῆς εἴτε τὰ ἐν τοῖς οὐρανοῖς.*	14. *αὐτός γάρ ἐστιν ἡ εἰρήνη ἡμῶν ὁ ποιήσας τὰ ἀμφότερα ἕν,* 15. *ἵνα τοὺς δύο κτίσῃ ἐν αὐτῷ εἰς ἕνα καινὸν ἄνθρωπον, ποιῶν εἰρήνην,* 16. *καὶ ἀποκαταλλάξῃ τοὺς ἀμφοτέρους ἐν ἑνὶ σώματι τῷ θεῷ διὰ τοῦ σταυροῦ ἀποκτείνας τὴν ἔχθραν ἐν αὐτῷ.* 17. *καὶ ἐλθὼν εὐηγγελίσατο εἰρήνην ὑμῖν τοῖς μακρὰν καὶ εἰρήνην τοῖς ἐγγύς.*

1) Hoekstra, S. 647 fg.

Hier begegnet das Wunderbare, dass beide Briefe unter Gebrauch derselben Ausdrücke von einem aufgehobenen Zwiespalte reden, der Kolosserbrief aber den Zwiespalt zwischen Gott und Creatur, der Epheserbrief dagegen in der ganzen Stelle 2, 13—17 den zwischen Heiden und Juden bestandenen im Auge hat[1]). Aber was die Parallele des zweiten Kapitels im Ausstande lässt, das bringt die des ersten ein. Schon das die christologische Grunddifferenz des Autor ad Ephesios von Paulus charakterisirende (vgl. IV, 3, 1) *εἰς αὐτόν* war Eph. 1, 5 zu lesen, und dieselbe universalistische Beziehung, welche Kol. 1, 20 *ἀποκαταλλάξαι* hat, eignet anerkannter Weise Eph. 1, 10 dem *ἀνακεφαλαιώσασθαι*; daher denn auch das *εἴτε τὰ ἐπὶ τῆς γῆς εἴτε τὰ ἐν τοῖς οὐρανοῖς* in Parallele zu *τὰ ἐν τοῖς οὐρανοῖς καὶ τὰ ἐπὶ τῆς γῆς* Eph. 1, 10 steht[2]). Dass überhaupt Kol. 1, 20 erst aus Eph. 1, 10 sein Licht empfange, gibt auch Hofmann zu, indem er zugleich das *ἀποκαταλλάσσειν* im Epheserbriefe, trotzdem dass es hier nur einmal, im Kolosserbriefe zweimal nach einander steht (1, 20. 21), mehr an seiner Stelle findet, als Kol. 1, 20 in der Verbindung mit *εἰς αὐτόν*[3]).

Nichts ist aber belehrender für das wirkliche Verhältniss unserer Briefe zu Paulus als die eigenthümliche Stellung, welche der Begriff der *ἀποκαταλλαγή* hier einnimmt. Es wird nämlich noch später (IV, 3, 2) nachgewiesen werden, dass der Autor ad Ephesios diese Vorstellung wesentlich kosmisch fasst; eine solche Beziehung auf das Universum eignet ihm offenbar auch Kol. 1, 20 in erster Linie. Nun schweben ihm aber bei solchen Ausführungen stets die paulinischen Aussagen über die Versöhnung vor, deren Terminologie er sich durchweg aneignet. Zunächst nämlich arbeitet er mit den Elementen der Grundstelle 2 Kor. 5, 18. 19. Aber ähnlich wie er, während Röm. 11, 28 die Juden *ἐχθροί* um der Heiden willen geworden sind, Eph. 2, 15. 16 Juden und Heiden zu gegenseitigen *ἐχθροί* macht und auf die Aufhebung dieser *ἔχθρα* die *καταλλαγὴ κόσμου* Röm. 11, 15 bezieht, so macht er hier aus 2 Kor. 5, 18 *τὰ δὲ πάντα ἐκ τοῦ θεοῦ τοῦ καταλλάξαντος ἡμᾶς ἑαυτῷ* ein *ἀποκαταλλάξαι τὰ πάντα εἰς αὐτόν* und versteht das *κόσμον καταλλάσσων* 2 Kor. 5, 19 als *ἀποκαταλλάσσειν εἴτε τὰ ἐπὶ τῆς γῆς εἴτε τὰ ἐν τοῖς οὐρανοῖς*. Diese Wiederbringung des Alls sollte nun freilich eigentlich als Function des Auferstandenen aufgefasst werden, da nach dem Zusammenhang von Kol. 1, 19 und 20 die volle Einwohnung Gottes

---

1) Hofmann, IV, 2, S. 28.
2) Mayerhoff, S. 84.
3) S. 175.

in dem Auferstandenen ihre Voraussetzung ist[1]). R. Schmidt macht einen Ansatz, diese Gedankenfolge zu vollziehen, sieht sich darin aber durch den Umstand aufgehalten, dass dennoch sofort der Kreuzestod als das die *ἀποκαταλλαγή* vermittelnde Moment auftritt[2]). Aber auch hinsichtlich des Kreuzestodes, wodurch nach Kol. 1, 20. Eph. 2, 13 Juden und Heiden sich nahe treten, gilt dasselbe, was soeben hinsichtlich des *ἀποκαταλλάσσειν* bemerkt wurde. Auch hier haben wir es nicht etwa mit einer vollständig freien Gedankenbildung zu thun, die sich einen originalen Ausdruck schafft, sondern die erste der beiden Formeln (Kol. 1, 20 *διὰ τοῦ αἵματος τοῦ σταυροῦ αὐτοῦ*) ist um so gewisser aus Eph. 1, 7 entlehnt, als sie sonst nie in den Paulinen, wohl aber in der Apostelgeschichte und dem Hebräerbriefe sich findet, also zwei Schriftstücken, die überhaupt mit unseren Briefen in Beziehung stehen (V, 1, 4 und 5). Einmal nämlich berührt sich Eph. 1, 7 mit Apg. 20, 28 (*ἣν περιεποιήσατο διὰ τοῦ αἵματος τοῦ ἰδίου*) auch noch überdies durch die gleich Eph. 1, 14 nachfolgende *περιποίησις*. Auf der anderen Seite begegnet *διὰ τοῦ αἵματος* zweimal auch im Hebräerbrief, nämlich 9, 12. 13, 12. Besonders die erste dieser beiden Stellen, wonach Christus in das Heiligthum eingetreten ist *διὰ τοῦ ἰδίου αἵματος, αἰωνίαν λύτρωσιν εὑράμενος*, setzt sich auch noch mit der *ἀπολύτρωσις* Eph. 1, 7 in Beziehung. Der anderen aber entspricht im Epheserbriefe bis zum Ausdruck der Vers 5, 26. Die zweite dieser Formeln (Eph. 2,13 *ἐν τῷ αἵματι*) ist zwar an sich paulinisch (Röm. 3, 25. 5, 9. 1 Kor. 11, 25), aber von unserem Autor nur in Dienst genommen. Denn während dem Paulus *ἐν τῷ αἵματι Χριστοῦ* die Rechtfertigung vor Gott begründet ist, dient das Blut Christi der Vorstellung des Epheserbriefes zufolge als Kitt für die einheitliche Verschmelzung der Juden- und Heidenwelt. Der verwickelten exegetischen Operationen, welche nöthig fallen, um Einheit und Sinn in die besprochenen Stellen zu bringen, enthebt uns nur die kritische Beobachtung des Zusammentreffens zweier disparater Begriffswelten, von welchen überdies die eine als Form für die andere auftritt. Indem nämlich der Autor ad Ephesios die stehende Terminologie (vgl. z. B. *ἀποκτείνειν* Eph. 2, 16 metaphorisch wie Röm. 7, 11. 2 Kor. 3, 6) der paulinischen Versöhnungslehre als Darstellungsmittel gebraucht, um eine dem Paulus fremde Gedankenreihe auszudrücken, vermag er das nicht auszuführen, ohne dass selbst in solch fremdem Zusammenhange jene Begriffe nach ihrer ursprüng-

---

1) Ernesti: Vom Ursprung der Sünde nach paulinischem Lehrgehalt, I, S. 216. Vgl. damit Ritschl: Altkatholische Kirche, S. 80.

2) Die paulinische Christologie, 1870, S. 209 fg.

lichen Bedeutung hin gravitiren. Daher in beiden Briefen die Beziehung auf das Blut Christi, durch welche die eben besprochene Unklarheit herbeigeführt wird. Daher aber auch speciell im Epheserbriefe die Erscheinung, dass der Verfasser 2, 16 bei ἀποκαταλλάξῃ τοὺς ἀμφοτέρους, wie dieses sich an den Inhalt von 2, 14. 15 anschliesst, nur die Versöhnung zwischen Juden und Heiden im Sinne haben kann, während der Beisatz τῷ θεῷ die Nachwirkung der ursprünglichen Bedeutung des Terminus verräth[1]. Noch auffälliger wird diese Unsicherheit im Kolosserbriefe, wo derselbe Verfasser den Ausdruck ἀποκαταλλάσσειν zunächst ganz im Sinne von Eph. 1, 10, also in dem einer kosmischen Versöhnung gebraucht, sofort aber durch die unaufgelöste Verbindung desselben mit dem Begriffe der zwischen beiden Menschheitstheilen hergestellten Versöhnung, wie sie Eph. 2, 16 vorlag, in die Ideenwelt des Epheserbriefes versetzt wird. Denn das εἰρηνοποιήσας Kol. 1, 20 muss ebenso als concentrirende Zusammenfassung von Eph. 2, 14 (ἡ εἰρήνη ἡμῶν ὁ ποιήσας). 15 (ποιῶν εἰρήνην). 17 (εὐηγγελίσατο εἰρήνην . . καὶ εἰρήνην) gelten, wie in διὰ τοῦ αἵματος τοῦ σταυροῦ αὐτοῦ, δι᾽ αὐτοῦ die Elemente von Eph. 1, 7 (διὰ τοῦ αἵματος αὐτοῦ). 2, 16 (διὰ τοῦ σταυροῦ). 18 (δι᾽ αὐτοῦ) noch ziemlich unvermittelt zu Tage treten. Aber nur im Epheserbriefe, wo es sich um die Versöhnung zweier feindlicher Parteien handelt, ist das εἰρηνοποιεῖν ganz am Platze[2], nicht aber im Kolosserbriefe, wo die Feindschaft nur auf der Einen Seite, nicht aber auf derjenigen Gottes, gelegen sein kann[3]. Im Kolosserbriefe dagegen macht es den Auslegern unsägliche Noth. »Völlig absolut, wie es gesetzt ist, besagt dasselbe nur, dass Gott vermittelst einer Friedensstiftung das All zu Christo hingebracht habe.«[4] Aber bei dieser Friedensstiftung kann er nur an die Zusammenfassung der bisher getrennten Theile der Menschheit gedacht haben[5], welcher Gedanke somit ganz unvorbereitet in die Ideenassociation der Kolosserstelle hereinragt, wie ja auch das folgende ὄντας ἐχθρούς Kol. 1, 21 wieder auf einen Frieden zwischen Gott und den Menschen hinzuweisen scheint[6]. Es hat somit mit εἰρηνοποιήσας eine ganz ähnliche Bewandtniss wie sich sofort bezüglich des ἐν ἑνὶ σώματι Eph. 2, 16 herausstellen wird, und der Interpolator reproducirt und concentrirt hier, aber auf eine Weise, welche eben die secundäre

1) Hönig, S. 81 fg.
2) Mayerhoff, S. 84.
3) Ritschl: Jahrb. 1863, S. 515 fg. 518.
4) R. Schmidt, S. 195.
5) Ernesti, I, S. 216.
6) R. Schmidt, S. 210.

Arbeit, die er dabei verrichtet, deutlich herausstellt, den Gedanken von Eph. 1, 7. 10. 2, 13—17, d. h. er bringt die Idee einer kosmischen Versöhnung, wie sie Eph. 1, 10 gelehrt ist, so zum Ausdrucke, dass er, geleitet von dem Klange der Terminologie, zugleich den Gedanken der Versöhnung der Juden und Heiden mit aufnimmt. Das Resultat dieser Operation aber ist naturgemäss ein unauflösbarer Knoten von exegetischen Schwierigkeiten.

Fünftes Beispiel.

Kol. 1.	Eph. 2.	Kol. 3.	Eph. 4.
		15. *καὶ ἡ εἰρήνη τοῦ Χριστοῦ βραβευέτω ἐν ταῖς καρδίαις ὑμῶν, εἰς ἣν καὶ ἐκλήθητε ἐν ἑνὶ σώματι.*	3. *ἐν τῷ συνδέσμῳ τῆς εἰρήνης.*
21. *νυνὶ δὲ ἀποκατηλλάγητε* 22. *ἐν τῷ σώματι τῆς σαρκὸς αὐτοῦ διὰ τοῦ θανάτου.*	16. *καὶ ἀποκαταλλάξῃ τοὺς ἀμφοτέρους ἐν ἑνὶ σώματι τῷ θεῷ διὰ τοῦ σταυροῦ ἀποκτείνας τὴν ἔχθραν ἐν αὐτῷ.*		4. *ἓν σῶμα καὶ ἓν πνεῦμα καθὼς καὶ ἐκλήθητε ἐν μιᾷ ἐλπίδι τῆς κλήσεως ὑμῶν.*

Wir haben es hier nur gleichsam mit einer Episode aus dem soeben betrachteten grösseren Zusammenhange zu thun. Während im Kolosserbriefe die ganze Haltung und Umgebung beider Stellen an der Verschiedenheit des Sinnes, in welchem beiderseits der Ausdruck *σῶμα* vorkommt, gar nicht zweifeln lässt, findet im Epheserbriefe eine trübe Vermischung beider Bedeutungen statt. Zwar bezüglich des Begriffes *ἓν σῶμα* Eph. 4, 4 kann so wenig als Kol. 3, 15 ein Zweifel obwalten, und beide Parallelen geben zugleich auch darüber Aufschluss, wie das unbestimmte *ἐν ἑνὶ σώματι* Eph. 2, 16 gemeint ist. Wenn nämlich dort gesagt ist, dass die Christen als werdende Glieder eines einigen Leibes zu dem Frieden Christi berufen worden sind, so verhält sich hier *ἓν σῶμα* zu *οἱ ἀμφότεροι* ebenso wie 2, 15 *εἷς ἄνθρωπος* zu *οἱ δύο*[1]). Aber es ist bezeichnend, dass derselbe Ausleger, welcher jetzt richtig erkannt hat, dass Eph. 2, 16 wie Kol. 3, 15, nicht aber Kol. 1, 22 nach Eph. 2, 16 ausgelegt sein will[2]), früher die letztgenannte Stelle vielmehr nach Kol. 1, 22 vom gekreuzigten Leibe Christi verstanden hat[3]), und man muss gestehen, dass schon die Epheserstelle, angesichts des *ἐν τῇ σαρκὶ αὐτοῦ* und *ἐν αὐτῷ* Eph. 2, 15 an ein solches Herüberschwanken des Sinnes denken lässt, welches dann Kol. 1, 22 am

1) Winer, S. 388.
2) Hofmann, IV, 1, S. 93. 2, S. 28. 129.
3) Schriftbeweis, II, 1, S. 379.

andern Ende angekommen ist. So reproducirt der Autor ad Ephesios also Kol. 1, 22 *διὰ τοῦ θανάτου* in *διὰ τοῦ σταυροῦ*, und das aus Kol. 1, 21 nachwirkende *καταλλάσσειν* bringt es mit sich, dass, wie dieser Begriff, so auch der des *σῶμα Χριστοῦ* wieder in den Zusammenhang der paulinischen Versöhnungslehre hinüberneigen. Somit ist der Sinn von Eph. 2, 16 ein durchaus schillernder, zwischen Kol. 1, 22 und 3, 15 oscillirend, d. h. aber zwischen dem paulinischen *σῶμα* (Röm. 7, 4) und dem stehenden Bilde für den Kirchenbegriff des Autor ad Ephesios. Denn wenn letzterer auch an Röm. 12, 5. 1 Kor. 12, 12 einen Anhaltspunkt in der paulinischen Vorstellungswelt hat, so würde doch Paulus nie, wie Kol. 3, 15 geschieht, den Begriff der Kircheneinheit, innerhalb welcher die Berufung statt hat, mit *ἐν ἑνὶ σώματι* ausdrücken — schon desshalb, weil ihm dieser Begriff in der hier vorliegenden, abgerundeten Gestalt mangelt (IV, 4, 2). Dagegen hat wer Kol. 3, 15 schrieb, diesen Gedanken im Zusammenhang mit 1, 24. 3, 11, also zwei interpolirten Stellen, gedacht[1]). Mit dem Verse Eph. 2, 16 aber verhält es sich somit gerade, wie es sich nach den Resultaten, welche die Besprechung des vorigen Falles lieferte, mit der ganzen Stelle verhält.

Sechstes Beispiel.

Eines der complicirteren Exempel von Abhängigkeit bietet folgender Fall, indem hier der Epheserbrief nicht blos im Kolosserbriefe eine doppelte Parallele, sondern auch im ersten Korintherbrief ein offenbares Vorbild hat, welchem er in Ideenassociation und Ausdrücken nachfolgt.

1 Kor. 15.	Eph. 1.	Kol. 1.	Kol. 2.
1) Die Auferstehung Christi von den Todten.			
20. *Χριστὸς ἐγήγερται ἐκ νεκρῶν, ἀπαρχὴ τῶν κεκοιμημένων.* 23. *ἀπαρχὴ Χριστός*	20. *ἐγείρας αὐτὸν ἐκ νεκρῶν καὶ ἐκάθισεν ἐν δεξιᾷ αὐτοῦ ἐν τοῖς ἐπουρανίοις.*	18 *ὅς ἐστιν ἀρχή, πρωτότοκος ἐκ τῶν νεκρῶν,*	12. *τοῦ θεοῦ τοῦ ἐγείραντος αὐτὸν ἐκ τῶν νεκρῶν.*
2) Engelclassen, welche er unterwerfen wird oder unterworfen hat.			
24. *ὅταν καταργήσῃ πᾶσαν ἀρχὴν καὶ πᾶσαν ἐξουσίαν καὶ δύναμιν*	21. *ὑπεράνω πάσης ἐξουσίας καὶ ἀρχῆς καὶ δυνάμεως καὶ κυριότητος*	16. *εἴτε θρόνοι εἴτε κυριότητες εἴτε ἀρχαὶ εἴτε ἐξουσίαι*	10. *ὅς ἐστιν ἡ κεφαλὴ πάσης ἀρχῆς καὶ ἐξουσίας*

1) Ewald: Sendschreiben des Paulus, S. 490

3) Alles zu seinen Füssen.

1 Kor. 15.	Eph. 1.	Kol. 1.	Kol. 2.
25. ἄχρις οὗ θῇ πάντας τοὺς ἐχθροὺς ὑπὸ τοὺς πόδας αὐτοῦ 27. πάντα γὰρ ὑπέταξεν ὑπὸ τοὺς πόδας αὐτοῦ.	22. καὶ πάντα ὑπέταξεν ὑπὸ τοὺς πόδας αὐτοῦ	16. τὰ πάντα δι' αὐτοῦ καὶ εἰς αὐτὸν ἔκτισται 17. καὶ αὐτός ἐστιν πρὸ πάντων. 18. ἵνα γένηται ἐν πᾶσιν αὐτὸς πρωτεύων	

4) Christus das Haupt der Gemeinde.

1 Kor. 15.	Eph. 1.	Kol. 1.	Kol. 2.
	22. καὶ αὐτὸν ἔδωκε κεφαλὴν ὑπὲρ πάντα τῇ ἐκκλησίᾳ 23. ἥτις ἐστὶν τὸ σῶμα αὐτοῦ	18. καὶ αὐτός ἐστιν ἡ κεφαλὴ τοῦ σώματος, τῆς ἐκκλησίας.	

5) Das πλήρωμα.

1 Kor. 15.	Eph. 1.	Kol. 1.	Kol. 2.
28. καὶ αὐτὸς ὑποταγήσεται τῷ ὑποτάξαντι αὐτῷ τὰ πάντα, ἵνα ᾖ ὁ θεὸς τὰ πάντα ἐν πᾶσιν.	23. τὸ πλήρωμα τοῦ τὰ πάντα ἐν πᾶσι πληρουμένου.	19. ἐν αὐτῷ εὐδόκησεν πᾶν τὸ πλήρωμα κατοικῆσαι.	9. ἐν αὐτῷ κατοικεῖ πᾶν τὸ πλήρωμα τῆς θεότητος σωματικῶς, 10. καί ἐστε ἐν αὐτῷ πεπληρωμένοι.

Hier ist zunächst klar, dass die unmittelbar von 1 Kor. 15, 20. 23—28 abhängige Stelle nur in Eph. 1, 20—23 gefunden werden kann. Ausserdem begegnen, wie im Allgemeinen schon Bruno Bauer bemerkte[1], noch Kol. 1, 18 Anklänge und Reminiscenzen an 1 Kor. 15, 20[2]. Insonderheit wird der Ausdruck πρωτότοκος hier durch das Medium der angeführten Paulusstelle gefasst und damit der ursprüngliche Sinn des πρωτότοκος Röm. 8, 29[3] genauer getroffen, als Kol. 1, 15, wo Christus dies im kosmischen Sinne ist. Ebenso ist Kol. 1, 18, und nur hier, ἀρχή, was sonst immer im angelologischen Sinne steht (Eph. 1, 21. 3, 10. 6, 12. Kol. 1, 16. 2, 10. 15), im Sinne von ἀπαρχή 1 Kor. 15, 20. 23 gebraucht. Die Einwirkung der Paulusstelle auf die erste Parallelreihe des Kolosserbriefes steht somit ausser Zweifel.

1) S. 103.

2) Ewald: Sendschreiben des Paulus, S. 478.

3) Vgl. hierüber Pfleiderer: Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie, 1871, S. 509.

Dagegen hat Kol. 2, 9. 10. 12 an sich gar keine Verwandtschaft mit 1 Kor. 15, 20. 23—28 und gewinnt eine solche erst durch die Vermittelung des Epheserbriefes. Aber nicht als ob desshalb im letzteren die Aussagen des Kolosserbriefes auf das paulinische Maass zurückgeführt wären [1]), sondern im Epheserbriefe erst wird klar, wie in Gemässheit der durchgängigen Uebertragung der paulinischen Gottesattribute (Vgl. IV, 3, 1), also hier des *ϑεὸς τὰ πάντα ἐν πᾶσιν* [2]), auf Christus dieser zum *πάντα πληρούμενος* wird, und daraus wieder erklärt sich Begriff und Bedeutung des sofort in demselben Zusammenhange begegnenden *πλήρωμα* [3]), welches andererseits Kol. 1, 19 in so unvorbereiteter und, verglichen sowohl mit Eph. 1, 23, als auch mit Kol. 2, 9, wo der Genetiv *τῆς ϑεότητος* hinzutritt, unklarer Form auftritt, dass man schlechterdings annehmen muss, der Verfasser jener Stelle sei eben von der Abfassung eines anderen Schriftstückes hergekommen, in welchem der in Rede stehende Terminus bereits seine Erklärung gefunden hatte, also unseres Epheserbriefes [4]).

Die Ungehörigkeit, wornach der Begriff *πλήρωμα* an nachfolgender Stelle erklärt, an vorangehender aber als bekannt vorausgesetzt wird, fiele hinweg, wenn angenommen werden dürfte, dass die Epheserstelle einerseits Copie von Kol. 2, 9. 10, andererseits Original von Kol. 1, 16—19 sei. Aber Eph. 1, 20—23 findet vielmehr, wie gezeigt, in 1 Kor. 15, 20—28 ein directes Vorbild, und Kol. 2, 9. 10 bedient sich nicht blos des bereits Eph. 1, 23 auf Grund von 1 Kor. 15, 28 ausgemünzten Begriffes *πλήρωμα*, ohne doch sonst irgendwie mit 1 Kor. 15 sich zu berühren, sondern setzt auch den Gedanken, dass die Gemeinde *πλήρωμα τοῦ τὰ πάντα ἐν πᾶσι πληρουμένου* sei, in die activische Form um *καί ἐστε ἐν αὐτῷ πεπληρωμένοι*. Ist dem aber so, so haben wir in der späteren Stelle des Kolosserbriefes auch nicht eine Wiederholung der früheren [5]), sondern beide sind in gleicher Weise von der Grundstelle des Epheserbriefes abhängig, dessen Ausdrücke und Gedanken sich hier wieder einmal, wie das auch sonst der Fall ist, auf zwei Punkte des interpolirten Kolosserbriefes vertheilen. In der That haben auch die beiden Kolosserstellen nur das Christo eignende *πλήρωμα* und die

---

1) So Hoekstra, S. 618.

2) Eine falsche Anwendung dieser richtigen Combination beider Stellen bei Mayerhoff, S. 81.

3) Sabatier, S. 205.

4) Hofmann: Die h. Schrift N. T. IV, 2, S. 24 fg. 175.

5) So Hoekstra, S. 618. Vgl. auch Ewald: Sendschreiben des Paulus, S. 483.

dem Autor ad Ephesios (vgl. 3, 17) angehörige Vorstellung des *κατοικεῖν* mit einander gemein. Davon ist übrigens der letztere Ausdruck, für welchen Paulus *οἰκεῖν* geschrieben haben würde (vgl. Röm. 7, 17. 18. 20. 8, 9. 11), so wenig paulinisch, als der erstere Begriff. In Bezug auf alles Andere findet der bemerkenswerthe Unterschied statt, dass die erste der beiden Kolosserstellen die genau bezeichnete Hierarchie der Engel, die energische Hervorhebung des *πάντα*, welches von Christus abhängig ist, und die Vorstellung von ihm als Haupt des Gemeindeleibes (vgl. hier namentlich *καὶ αὐτὸν ἔδωκε κεφαλήν* Eph. 2, 22 = *καὶ αὐτός ἐστιν ἡ κεφαλή* Kol. 1, 18), wenngleich allerdings in gedrängterer Form [1]), reproducirt und dabei zugleich noch den Gedanken von Eph. 1, 10 mit aufnimmt (vgl. III, 3), während die zweite sich nur an den Gedanken der Oberherrlichkeit über die Engel und an die beiden sich ergänzenden Begriffe des *πλήρωμα* und des *πληρούμενος* hält. Der Auferstehung der Todten aber wird beidemal in ganz verschiedenem Zusammenhange Erwähnung gethan, und auch nicht an der Stelle, wo diese Vorstellung Eph. 1, 20 erscheint, d. h. an der Spitze der ganzen Erörterung, sondern vielmehr hinterher.

2. Sprachliche Untersuchung.

Schon im Verlaufe unserer bisherigen Erörterungen mussten wir gelegentlich ein Moment mit in Betracht ziehen, welches wichtig genug ist, um eine durchaus selbständige Behandlung zu verlangen. Es handelt sich nämlich um den Sprachcharakter und die aus der Bestimmung desselben sich ergebenden Schlüsse hinsichtlich der Verfasserschaft und der Abhängigkeitsverhältnisse unserer Briefe. Erst durch das Zusammentreffen der von hier aus gewonnenen Resultate mit den bisher erzielten würde diesen ein bestimmter Grad von consolidirter Wahrscheinlichkeit unbestreitbar zukommen, wenngleich auch alsdann zur Erreichung völliger Gewissheit noch alle jene, von Form und Gedankengehalt beider Schriftstücke, von ihrem paulinischen oder unpaulinischen Gepräge, von ihren geschichtlichen Voraussetzungen hergenommenen Entscheidungsgründe ausstehen, deren Besprechung erst die folgenden Kapitel bringen können.

Im Allgemeinen gilt es Vorsicht in der Behandlung der rein philologischen Seite der Frage. Denn die sprachlichen Momente haben das Eigene an sich, dass sie im Einzelnen nie völlige, im

1) Mayerhoff, S. 80.

Grossen und Ganzen dagegen absolute Sicherheit bringen. Ist die Verschiedenheit des Styls, der Darstellungsweise, des Wortvorrathes constatirt, so ist die Unechtheit einer Schrift erwiesen; aber in der Bestimmung der Grenzlinien am einzelnen Orte muss darum doch diejenige Beweglichkeit und Freiheit ersichtlich sein, welche die Natur der Sache selbst mit sich bringt, wenn doch das Sprachgebiet eines Schriftstellers niemals ein absolut festgestelltes ist, und sich z. B. zwischen Paulus und Johannes, so charakteristisch verschiedenartige Stromgebiete innerhalb des N. T. sie auch darstellen, nicht eine so bestimmte Wasserscheide zeichnen lässt, wie etwa zwischen Rhein und Donau.

1. Der Epheserbrief.

1) Der Zusammenhang der Sprache mit der paulinischen liegt auf der Hand. Es kann nicht zufällig sein, dass beispielsweise die Verbindung *ἄρα οὖν* ausser dem Römerbriefe, wo sie achtmal steht, nur Gal. 6, 10. 1 Thess. 5, 6. 2 Thess. 2, 15 und Eph. 2, 19 vorkommt, und es erweckt ein günstiges Vorurtheil, dass das bei Paulus so beliebte *διό* im Epheserbriefe fünfmal steht (2, 11. 3. 13. 4, 8. 25. 5, 14), während es selbst im Kolosserbriefe fehlt. Es ist sogar Thatsache, dass 18 Wörter im N. T. eben ausser dem Epheserbriefe nur noch in paulinischen Schriften (wozu hier die Pastoralbriefe nicht gerechnet werden) sich finden[1]. Aber eine Reihe von Erscheinungen dient dazu, den Eindruck dieser Beobachtung auch schon auf dem rein lexikalischen Gebiete wieder in Frage zu stellen oder aufzuheben. Nicht blos verfügt der Epheserbrief über eine Reihe von Wörtern, die gerade bei Paulus selten, sonst aber im N. T. öfter, besonders auch in den Pastoralbriefen vorkommen[2], sondern es sind auch ihrer nicht wenige (39), die gerade nur bei Paulus gar nicht zu finden sind[3]. Wir werden uns nun zwar hüten,

1) *Ἀγαθωσύνη, ἀληθεύειν, ἀνεξιχνίαστος, ἐπιχορηγία, εὔνοια, εὐωδία* (*ὀσμὴ εὐωδίας* Eph. 5, 2. Phil. 4, 18), *θάλπειν, κάμπτειν, περικεφαλαία, πλεονέκτης, ποίημα, πρεσβεύειν, προετοιμάζειν, προσαγωγή, προτίθεσθαι, υἱοθεσία, ὑπερβάλλειν, ὑπερεκπερισσοῦ.* Man könnte hierzu auch *ἐγκακεῖν* rechnen, welches sonst nur noch einmal steht, und zwar im Bereich der Schule des Paulus (Luc. 18, 1).

2) *Ἀκριβῶς* (bei Paulus nur 1 Thess. 5, 2), *βουλή* (bei Paulus nur 1 Kor. 4, 5), *δέσμιος, δόμα, ἔνδοξος, θώραξ, καθαρίζειν, καθεύδειν* (bei Paulus nur 1 Thess.), *κραταιοῦσθαι, κρατεῖν, μαρτύρεσθαι, ματαιότης, μεθύσκεσθαι, νοεῖν* (Pastoralbriefe), *πικρία, σβεννύειν, συγκοινωνεῖν, σωτήρ* (Pastoralbriefe), *φωτίζειν* (Pastoralbriefe).

3) *Ἄγνοια, ἀγρυπνεῖν, αἰχμαλωτεύειν* (2 Tim. 3, 6 ?), *ἀκρογωνιαῖος* (1 Petr. 2, 6), *ἅλυσις* (2 Tim. 1, 16), *ἀμφότεροι, ἄνεμος, ἀνιέναι* (Apg. 16, 26. 27, 40. Hebr. 13, 5),

diesen Beobachtungen ein allzugrosses Gewicht beizulegen. Wenn z. B. Paulus nur Eph. 3, 1. 4, 1. Philem. 1. 9. 2 Tim. 1, 8 das Wort *δέσμιος* gebraucht, so hängt das eben zunächst damit zusammen, dass er grade diese Briefe als Gefangener schreibt, wie auch Apg. 23, 18 vom *δέσμιος Παῦλος* die Rede ist, und völlig nur Zufall kann es sein, wenn in seinen sonstigen Briefen, soweit sie auf Echtheit Anspruch machen können, z. B. *ὕδωρ* ganz fehlt. Indessen treten hier zu jener grossen Anzahl von unpaulinischen Wörtern fast ebenso viele (37) *ἅπαξ λεγόμενα*, Ausdrücke, welche im ganzen N. T. nur dem Epheserbriefe eignen[1]. Man wird nicht leugnen können, dass diese Zahl eine verhältnissmässig grosse ist und ganz dazu geeignet, uns auf den besonderen Griffel, dem wir auch sonst in unserem Schreiben begegnen, aufmerksam zu machen, zumal da auch hier wieder im Einzelnen Gegensätze zu Paulus sich ergeben, welcher z. B. *κατάρτισις* (2 Kor. 13, 9), nicht aber *καταρτισμός* (Eph. 4, 12) schreibt.

Wichtiger als die blosen *ἅπαξ λεγόμενα* sind übrigens — und diese Seite an der Sache hat bisher weniger Beachtung gefunden (vgl. jedoch S. 5 fg.) — so durchaus eigenthümliche Verbindungen oder Formen, wie *τὰ πνευματικὰ τῆς πονηρίας* (6, 12)[2], *ἀγαθὸς πρός τι* (4, 29), *ἀγαπᾶν τὴν ἐκκλησίαν* von Christus (5, 25), *ἀγαπᾶν τὸν κύριον* (6, 24 wie 2 Tim. 4, 8. 1 Petr. 1, 8, während Paulus sagt, *ἀγαπᾶν τὸν θεόν* Röm. 8, 28. 1 Kor. 2, 9. 8, 3), *ἡ ἁγία ἐκκλησία* (5, 27), *τὰ κατώτερα (μέρη) τῆς γῆς* (4, 9, vgl. Phil. 2, 10 *καταχθόνιοι*), *ἴστε γινώσκοντες* (5, 5), *μεθοδεία τοῦ διαβόλου* (6, 11. Paulus sagt überhaupt nicht *διάβολος*, sondern *σατανᾶς*), *διδόναι τινά τι* (1, 22. 4, 11) die Form *δίδοτε* (4, 27, sonst *δότε*), die *ἀγάπη μετὰ πίστεως* (6, 23. Anders ist, um von Gal. 5, 6 ganz abzusehen, die Coordination beider Begriffe Kol. 1, 4. Philem. 5. 1 Thess. 3, 6. 5, 8. 2 Thess. 1, 3, vgl. 1 Tim. 4, 12. 6, 11. 2 Tim. 1, 13. 2, 22. Tit. 2, 2. Apoc.

ἅπας, ἀπατᾶν (1 Tim. 2, 14. Jak. 1, 26), *ἀπειλή* (sonst nur Apg.), *ἀπελπίζειν, ἀσωτία* (Tit. 1, 6. 1 Petr. 4, 4), *διάβολος* (z. B. 1 Tim. 3, 6. 7. 2 Tim. 2, 26), *εὐαγγελιστής* (2 Tim. 4, 5. Apg. 21, 8), *εὔσπλαγχνος, μακράν, ὀργίζεσθαι, ὁσιότης, ὀσφύς, παιδεία* (2 Tim. 3, 16 und Hebr.), *πανοπλία, πάροικος, περιζώννυμι, πλάτος, ποιμήν, πολιτεία, σαπρός, σπίλος, συγκαθίζειν, σωτήριον, τιμᾶν* (z. B. 1 Tim. 5, 3), *ὕδωρ, ὑποδεῖσθαι, ὕψος, φραγμός, φρόνησις, χαριτοῦν, χειροποίητος.*

1) *Ἄθεος, αἰσχρότης, ἀνανεοῦσθαι, ἄνοιξις, ἀπαλγεῖν, ἄσοφος, βέλος, ἑνότης, ἐξισχύειν, ἐπιδύειν, ἐπιφαύσκειν, ἑτοιμασία, εὐτραπελία, θυρεός, καταβραβεύειν, καταρτισμός, κατώτερος, κληροῦν, κλυδωνίζεσθαι, κοσμοκράτωρ, κρυφῇ, κυβεία, μέγεθος, μεθοδεία, μεσότοιχον, μωρολογία, πάλη, παροργισμός, πολυποίκιλος, προελπίζειν, προσκαρτέρησις, ῥυτίς, συμμέτοχος, συμπολίτης, συναρμολογεῖν, συνοικοδομεῖν, σύσσωμος.*

2) Vgl. bezüglich dieser Singularität Winer, S. 224.

2, 19), ἄρχων τῆς ἐξουσίας τοῦ ἀέρος (2, 2, während ἄρχοντες dem Paulus menschliche obrigkeitliche Personen sind, vgl. Röm. 13, 3. 1 Kor. 2, 6. 8), εἰς πάσας τὰς γενεὰς τοῦ αἰῶνος τῶν αἰώνων (3, 21 völlig einzig, da bei Paulus, in der Offenbarung, auch Hebr. 13, 21. 1 Petr. 4, 11. 5, 11 sonst εἰς τοὺς αἰῶνας oder εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων begegnet, auch εἰς πάντας τοὺς αἰῶνας Jud. 25. Paulus insonderheit kennt weder γενεαὶ τοῦ αἰῶνος noch einen αἰὼν τῶν αἰώνων), αἰῶνες ἐπερχόμενοι (2, 7 wofür das N. T. sonst sagt αἰὼν ἐρχόμενος), ἔργα ἄκαρπα (5, 11, wozu der positive Gegensatz Tit. 3, 14 sich findet; bei Paulus nur νοῦς ἄκαρπος 1 Kor. 14, 15, aber auch Mt. 13, 22. Mr. 4, 19. 2 Petr. 1, 8. Jud. 12 keine Verbindung mit ἔργον), ἀκριβῶς περιπατεῖν (5, 15, Paulus braucht ersteres Wort nur 1 Thess. 5, 2 ἀκριβῶς οἴδατε), παραπτώματα καὶ ἁμαρτίαι (2, 1 eine Zusammenstellung, die sonst nicht vorkommt), ἀναλαμβάνειν (6, 13. 16 vom Ansichnehmen der Waffen, sonst im N. T. gewöhnlich von der Erhöhung des Messias in den Himmel oder vom Mitnehmen einer Person, bei Paulus gar nicht), ἄνεμος τῆς διδασκαλίας (4, 14 in eigenthümlicher, namentlich der Ausdrucksweise des Paulus durchaus fremder Prägung), ἡμέρα ἀπολυτρώσεως (4, 30, Paulus würde sagen ἡμέρα κυρίου 1 Kor. 5, 5), μῆκος καὶ βάθος καὶ ὕψος (Eph. 3, 18 — Weiterführung von ὕψωμα καὶ βάθος Röm. 8, 39, während Paulus gewöhnlich nur die Dimension des βάθος nennt, vgl. Röm. 11, 33. 1 Kor. 2, 10. 2 Kor. 8, 2). Die Analyse des Epheserbriefes (III, 2) wird derartige Fälle noch in grosser Anzahl an's Licht führen. Hier sei als auf ein besonders deutlich redendes Beispiel formeller Uebereinstimmung und sachlicher Verschiedenheit nur noch auf die Art und Weise hingewiesen, wie 5, 1 von der Kindschaft Gottes geredet wird. Wenn Paulus von τέκνα ἀγαπητά spricht, so geschieht es nicht, weil sie als solche Gott ihren Vater nachahmen sollen, sondern weil sie durch seine Missionsthätigkeit gläubig geworden sind, mithin er selbst ihr Vater ist (1 Kor. 4, 14. 17. Vgl. 2 Tim. 1, 2).

2) Das Hauptgewicht der Entscheidung ruht indessen erst auf dem Gebiete der Wort- und Satzverbindung. Selbst dem conservativen Kritiker und Exegeten fällt immer wieder von neuem diese gewaltsame Häufung von Substantiven, diese dunkle und nicht eben immer durch Ueberfluss an Stoff und Gedankenreichthum motivirte Fülle des Ausdruckes auf. Da und dort begegnet man in apologetischen Kundgebungen immer wieder gelegentlich dem Geständnisse, dass die Ausdrucksweise des Epheserbriefes »sehr schwülstig« sei[1]).

1) **Bender: Der Wunderbegriff des Neuen Testamentes, 1871, S. 69.**

Auch kann sich Niemand der Beobachtung verschliessen, dass das Auftreten eines einzelnen aus einer Gruppe von Ausdrücken, welche zur stehenden Terminologie des Verfassers gehören, mit einer gewissen Regelmässigkeit immer auch das Erscheinen der übrigen nach sich zieht. So gleichen sich die Stellen 1, 18 und 3, 9 nicht blos inhaltlich, sondern dem *φωτίζειν* hier entspricht auch das *πεφωτισμένος* dort; beidemale folgt, davon abhängig, ein Fragesatz, und in der Umgebung werden sicher auch die Worte *οἰκονομία* und *μυστήριον* (1, 9. 10.) angetroffen. Es ist der vorwiegende Eindruck des Tautologischen, welcher sich im Gefolge dieser Beobachtungen einstellt. Wenn die Ausleger denselben, während sie von der Beurtheilung des Details zu der Formulirung ihres Gesammturtheils fortschreiten, einschlafen lassen, so ist die Selbsttäuschung, welche dabei unterläuft, leicht nachweisbar. So bietet z. B. für Bleek der Brief in Sprache und Darstellungsweise zwar »etwas Zerflossenes«[1]), »manches Eigene und Schwierige« dar, »was geeignet ist, einiges Bedenken zu erregen«, dies aber »gehörig erwogen« doch nicht thut[2]). Liest man aber von der Einleitung sich in die Exegese hinein, so begegnet nicht blos 2, 2 »eine gewisse Breite oder Fülle in der Ausdrucksweise«[3]) und 2, 7 »wieder etwas Breites«[4]), sondern 4, 4 sogar »etwas Ueberladenes«, denn »die Worte *τῆς κλήσεως ὑμῶν* könnten fehlen ohne Veränderung des Sinnes«[5]); sofort erweist sich 4, 16 als »sehr gedehnt und etwas schleppend«[6]) und 6, 18 hat der Ausdruck abermals »etwas Breites und Ueberladenes«[7]). Auch dass es zumeist ein rhetorisches Bedürfniss ist, was den Verfasser bei solcher Redeführung leitet, entgeht dem Exegeten nicht[8]). Nur entbehren die richtigen Einzelbeobachtungen der entsprechenden Folgerichtigkeit des Gesammturtheils.

Unbefangener urtheilt hier Reuss: »Das Wort hält nicht überall Schritt mit dem Gedanken, und die Ungelenkigkeit der Satzfügung ist hier ebenso bemerkbar als der freie Schwung der Idee«[9]). In der That ist es mit dem Reden vom »hohen Styl«, von den »kühnen Tropen«, von »ausgesuchten Redensarten«, worin sich der Epheserbrief sogar vom Kolosserbrief unterscheiden sollte[10]), heutzutage vorbei, und alle von apologetischer Seite gemachten Anstrengungen

---

1) Die Briefe an die Kolosser etc. S. 192.
2) S. 190. 3) S. 217.
4) S. 223. 5) S. 254.
6) S. 268. 7) S. 305.
8) S. 298. 9) S. 106.
10) Gegen solcherlei Velleitäten der Apologeten von Eichhorn bis Guericke vgl. Hönig, S. 67.

können die Thatsache nicht aufheben, dass der scharfen, markirten Schreibweise, dem lebendigen dialektischen Gange des Römerbriefes gegenüber im Epheserbriefe das Einschachtelungssystem der Perioden oft sehr weit geht. Gleich der erste Satz 1, 3—14 ist unmässig lang, und nicht minder schleppend ist 3, 14—19. Es ist richtig, dass sich wenigstens ähnliche Ungefügigkeiten auch da und dort in den unbestrittenen Briefen des Apostels finden [1]. Hier aber machen die schwerfälligen, in's Breite gezogenen Perioden geradezu die Regel. Genau genommen bildet nicht blos 2, 1—10 einen einzigen Satz, dessen Vers 4 den Vers 1 [2], Vers 8 den Vers 5 wieder aufnimmt, sondern die ganze Stelle hängt syntaktisch und logisch eng mit 1, 15—23 zusammen, so dass im Grunde 1, 14—2, 10 Eine Periode darstellt. Ebenso besteht die Gruppe 3, 1—12 zwar aus zwei Sätzen 3, 1—7 und 8—12, aber der zweite ist nur die Wiederaufnahme eines im ersten schon vierfach (3, 2. 3. 5. 7) angelegten Gedankens, und Vs. 14 nimmt vollends wieder den Anfang des Kapitels (3, 1) auf [3]. Fernere Beispiele liefern Stellen wie 4, 11—16. 17—19. 20—21. 5, 18—23. 6, 5—8.

2. Der Kolosserbrief.

1) In stylistischer Hinsicht hat namentlich schon Mayerhoff eine ganze Reihe von schwer zu beseitigenden Beobachtungen geltend gemacht [4], welche den Gedanken an paulinische Authentie sehr erschweren. Neuerdings aber stellt selbst Ewald die noch von keiner Apologetik irgend widerlegte Behauptung auf, dass man gerade im Haupttheile den Apostel schwerer wieder erkenne, als in den beiden ermahnenden Schlusskapiteln (vgl. S. 22). Es ist zwar in seiner Weise ausgedrückt, aber durchaus richtig wahrgenommen, wenn er hier sowohl »den überaus kräftigen Gang und das tanzende Aufspringen« der paulinischen Rede, als auch wieder »das rasche Sammeln und das feste Anknüpfen der Gedanken« vermisst [5]. Auch F. Nitzsch merkt den selteneren Gebrauch von Folgerungs- und Causalpartikeln, überhaupt das Zurücktreten der syllogistischen Form an [6].

---

1) Hofmann, IV, 1, S. 290. Vgl. A. Buttmann, S. 331, wo Röm. 2, 17 fg. 5, 12 fg. 12, 6 fg. 15 fg. 16, 25 fg. als Parallelen neben die Sätze des Epheserbriefes treten.

2) Die gewöhnliche Erklärung ist im Recht gegen Hofmann, S. 68. 127.

3) Winer, S. 527.

4) S. 6 fg. 13 fg. 28 fg. 34 fg.

5) Sendschreiben des Apostels Paulus, S. 467.

6) Bleek, die Briefe an die Kolosser etc. S. 19.

Sogar B. Weiss verschliesst sich nicht gegen die grammatischen und lexikalischen Eigenthümlichkeiten unseres Briefes; er erkennt an, dass namentlich im ersten und in der ersten Hälfte des zweiten Kapitels die Rede sich mehr durch participiale oder relative Verknüpfungen fortspinnt und nicht in selbständigen, durch Partikeln verbundenen Sätzen. Aber das hänge damit zusammen, dass hier der Verfasser nicht argumentirt oder polemisirt, sondern mehr durch positive Entfaltung der evangelischen Wahrheit die Leser gegen die Irrlehrer befestigt [1].

Indessen gerade diese positive Entfaltung ist dem paulinischen Geist und Standpunkt, der noch nicht Fertiges einfach hinzustellen, sondern die Wahrheit im Kampfe zu entwickeln hat, sonst fremd; und wer vom Galater- oder Römerbriefe an die Lectüre des Kolosserbriefes herantritt, dem muss schlechterdings auffällig werden, dass auch hier, wie im Epheserbriefe, der Satzbau vielfach schwieriger ist als dort. Eine Stelle wie 2, 23, der an Undurchsichtigkeit kaum irgend eine paulinische Stelle gleichkommt, empfängt nur dadurch einiges Licht, dass man das *δέ* hier hinter *μέν* ausgefallen, also im Gedränge der Composition sogar den formellen Gegensatz vernachlässigt denkt [2].

2) Am bedeutendsten sind hier die Instanzen von rein lexikalischer Natur. Halten wir uns zunächst an diejenigen Wörter, welche der Kolosserbrief allein unter den neutestamentlichen Schriften benutzt, so überrascht nicht blos ihre grosse Anzahl — es sind ihrer 33 [3] — sondern auch ihr theilweise unpaulinisches Aussehen. Zwar versteht es sich von selbst, dass das Nichtvorkommen eines im Kolosserbriefe erhaltenen Ausdruckes in den sonstigen Paulusbriefen zufälliger Natur sein kann. Wenn z. B. Paulus *μέμφομαι* hat (Röm. 9, 19), so wird man ihm *μομφή* nicht absprechen dürfen [4], und Niemand wird an dem zwar nur einmaligen, aber motivirten Vorkommen von *ἀνεψιός* (4, 10), Anstoss nehmen. Auch ist schon darauf aufmerksam gemacht worden, dass die meisten *ἅπαξ λεγόμενα* sich im zweiten Kapitel finden; im vierten z. B. steht nur das einzige *παρηγορία* (4, 11) [5]. Gerade jenes zweite aber umfasst die

1) Herzog's Realencyklopädie, XIX, S. 722.

2) Ewald: Sendschreiben des Paulus, S. 467 fg. 488. Vgl. Winer, S. 535.

3) *Ἀθυμεῖν, αἰσχρολογία, ἀνεψιός, ἀνταναπληροῦν, ἀνταπόδοσις, ἀπεκδύεσθαι, ἀπέκδυσις, ἀπόχρησις, ἀρέσκεια, ἀφειδία, βραβεύειν, δογματίζεσθαι, δυναμοῦν, ἐθελοθρησκεία, εἰρηνοποιεῖν, ἐμβατεύειν, εὐχάριστος, θεότης, μετακινεῖν, μομφή, νουμηνία, ὁρατός, παρηγορία, πιθανολογία, πλησμονή, προακούειν, προσηλοῦν, πρωτεύειν, στερέωμα, συλαγωγεῖν, σωματικῶς, φιλοσοφία, χειρόγραφον.*

4) Mayerhoff, S. 24.

5) Mayerhoff, S. 20.

Polemik gegen die Irrlehrer, aus welcher Besonderheit sich Ausdrücke wie *φιλοσοφία*, *νουμηνία*, *δογματίζειν* und *ἀπόχρησις* hinlänglich erklären [1]. Aber in diesem selbigen polemischen Excurs beginnen andererseits auch die Anstösse. Paulus hat für *ἐμβατεύειν* (2, 18) bildlose Ausdrücke wie *γινώσκειν* [2]), und auch seine Terminologie der Gottesverehrung ist eine andere. Ausdrücke wie *θρησκεία τῶν ἀγγέλων* 2, 18 und *ἐθελοθρησκεία* 2, 23 sind daher, vorerst von ihrem singulären Vorkommen abgesehen, schon desshalb verdächtig, weil Paulus nach Röm. 7, 25. Gal. 4, 8. 1 Thess. 1, 9 *δουλεύειν* geschrieben haben würde [3]). Dazu kommt nun aber vollends, dass das eine dieser Wörter ein auffälliges Beispiel jener längeren Wortzusammensetzungen liefert, deren häufiges Vorkommen gerade im Kolosserbriefe auffällt. Zwar selbst Mayerhoff behauptet besonnener Weise nur ein gesteigertes Maass solcher Ausdrücke [4]), denn auch Paulus hat Wörter wie *φιλοτιμεῖσθαι* (1 Thess. 4, 11), *ἀποκαραδοκία* (Röm. 8, 19), *συμπαραλαμβάνειν* (Gal. 2, 1), *ἑτεροζυγεῖν* (2 Kor. 6, 14), *εἰδωλολατρεία* (1 Kor. 10, 14. Gal. 5, 20, übrigens auch 1 Petr. 4, 3), wohl auch *κενοδοξία* (Phil. 2, 3) [5]); und auch wir gedenken desshalb das *παραλογίζεσθαι* 2, 4 nicht anzufechten. Was somit im Kolosserbriefe Anstoss bereitet, ist nur die unverhältnissmässige Häufung, in welcher diese Ausdrücke hier begegnen [6]). Dazu kommt ihr nachweisbar unpaulinischer Charakter. Paulus sagt nicht *ἀνταπόδοσις* (Kol. 3, 24), sondern *ἀντιμισθία* (2 Kor. 6, 13) oder *ἀνταπόδομα* (Röm. 11, 9); er schreibt *ἀναπληροῦν* (1 Kor. 16, 17. Phil. 2, 30), nicht aber *ἀνταναπληροῦν* (Kol. 1, 24). Die Neigung unseres Verfassers zu derartigen Dicomposita ist überdies nachzuweisen an der *ἀπέκδυσις* (2, 11) und dem *ἀπεκδύεσθαι* (2, 15. 3, 9), wofür Paulus *ἐκδύεσθαι* schreibt [7]).

Auch wollen wir nicht zu viel darauf bauen, wenn im Kolosserbriefe 15 Wörter begegnen, welche zwar auch sonst im N. T. vorkommen, nur gerade nicht bei Paulus [8]). Mayerhoff selbst weist

1) Mayerhoff, S. 21.

2) Mayerhoff, S. 24.

3) Mayerhoff, S. 21.

4) S. 22.

5) F. Nitzsch bei Bleek, S. 20.

6) Ewald: Sendschreiben des Paulus, S. 467.

7) Mayerhoff, S. 24.

8) *Ἅλας* 4, 6, *ἀπόκεισθαι* 1, 5 (2 Tim. 4, 8), *ἀποκρίνεσθαι* 4, 6, *ἀπόκρυφος* 2, 3, *ἀρτύειν* 4, 6 (vgl. Luc. 14, 34), *γεύεσθαι* 2, 21, *δειγματίζειν* 2, 15 (Paulus schreibt höchstens *δεικνύναι* 1 Kor. 12, 31), *ἐξαλείφειν* 2, 14, *κρύπτειν* 3, 3 (1 Tim. 5, 25), *παραλογίζεσθαι* 2, 4, *πικραίνειν* 3, 19, *πλουσίως* 3, 16 (Pastoralbriefe), *πόνος* 4, 13, *σκιά* 2, 17, *σύνδουλος* 4, 7.

darauf hin, dass einzelne derselben wenigstens der paulinischen Schule geläufig waren [1]). Nur im Verein mit so vielen anderen Bedenken, welchen Kol. 3, 16 unterliegt (S. 54 fg.), gewinnt die Thatsache Bedeutung, dass Paulus sonst *πλουσίως* nicht gebraucht. Mit ebenso wenig Sicherheit ist daraus zu argumentiren, dass etwa 10 Ausdrücke auffallen, welche Paulus zwar gebraucht, aber selten [2]). Denn wenn z. B. *δεσμός* sich nur Phil. 1, 7. 13. 14. 17. Philem. 10. 13. 2 Tim. 2, 9 findet, so könnte sich dies erklären, wie das *δέσμιος* des Epheserbriefes (S. 101). Von grösserem Belange schon ist der Umstand, dass von 11 Ausdrücken, welche zwar im Kolosserbriefe, sonst aber eben überhaupt nur noch bei Paulus sich finden [3]), nur *ἱκανοῦν* (welches aber zweifelhaft), *ἰσότης*, *πάθος*, *θριαμβεύειν* und *ἐρεθίζειν* (letztere zwei in veränderter Bedeutung) sich an Stellen finden, welche unseren bisherigen Resultaten zufolge nicht direct auf Paulus zurückgeführt werden dürfen, so dass etwa die Hälfte dieser Wörter den glücklichen Nachahmer bezeichnet.

Dass wir es nämlich mit einem solchen, und nicht blos mit Paulus selbst zu thun haben, erhellt schliesslich zumeist daraus, dass eine Reihe von Ausdrücken ganz vermisst wird, welchen zu begegnen man sonst bei Paulus gewohnt ist, wie *δικαιοσύνη*, *δικαίωσις*, *δικαίωμα*, *σωτηρία*, *ἀποκάλυψις*, *ὑπακοή*, *πιστεύειν*, *καταργεῖν*, *κατεργάζεσθαι*, *κοινός*, *κοινωνία*, *νόμος*, *δοκιμάζειν*, *δοκιμή*, *δοκιμός*, *καυχᾶσθαι*, *καύχημα*, *πείθειν*, *πεποίθησις*, *δύνασθαι*, *λοιπός*, *μᾶλλον*, *εἰ μή*, *οὐδέ*, *οὔτε*, *εἴ τις*, *εἰ καί*, *εἴ πως*, *εἴπερ*, *μόνον*, *οὐ μόνον δὲ . . ἀλλὰ καί*, *ἔτι*, *οὐκέτι*, *μηκέτι*, *τε* [4]). Ganz besonders auffällig ist auch der Mangel der bei Paulus so häufigen Zusammensetzungen mit *ὑπέρ* [5]). Dazu kommt endlich das gänzliche Zurücktreten der beliebten Folgerungspartikeln *διό*, *διότι*, *ἄρα*, *ἄρα οὖν* und das verhältnissmässig nur spärliche Vorkommen von *γάρ*, ja selbst von *οὖν*.

3) Ueber solche Beobachtungen meint indessen Hofmann mit kaltblütiger Verachtung hinwegsehen zu dürfen [6]). Dem wirklichen Forscher würde freilich kein Gewichtchen zu klein sein, welches einer

1) S. 15.

2) *Ἀγών* (2, 1), *ἀόρατος* (1, 15. 16), *ἀχειροποίητος* (2, 11), *βρῶσις* (2, 16), *δεσμός* (4, 18), *μεθιστάνειν* (1, 13), *μερίς* (1, 12), *παρέχειν* (4, 1 wie in den Pastoralbriefen), *σάββατον* (2, 16), *τάξις* (2, 5, aber 1 Kor. 14, 40).

3) *Ἀπεῖναι* (2, 5), *ἑδραῖος* (1, 23), *εἰκῆ* (2, 18), *ἐρεθίζειν* (3, 21), *θριαμβεύειν* (2, 15), *ἱκανοῦν* (1, 12), *ἰσότης* (4, 1), *πάθος* (3, 5), *συναιχμάλωτος* (4, 10), *συνθάπτειν* (2, 12), *φυσιοῦν* (2, 18).

4) Mayerhoff, S. 9 fg. 28 fg.

5) Mayerhoff, S. 31.

6) IV, 2, S. 179.

sorgfältigen Rechnungsführung unter die Augen fällt, und er würde sich über eine so lange Reihe derartiger Desiderien nur dann beruhigen können, wenn das betreffende Schriftstück durch seine aussergewöhnliche Kürze nichts Anderes erwarten lässt. Sofern sich uns also der wirkliche Kolosserbrief kaum auf die Hälfte des gegenwärtigen reduciren wird (III, 4), sind wir eher in der Lage, über das Fehlen solcher Wörter hinwegsehen und es dem Zufall zuschreiben zu dürfen, wenn das göttliche *πνεῦμα* im Römerbrief 30, im ersten Korintherbriefe 24, im zweiten 12, im Galaterbriefe 17 mal vorkommt, hier dagegen nur einmal [1]), und zwar in einer wahrscheinlich interpolirten Stelle. Während wir aber bezüglich dieses Vorkommnisses im folgenden Abschnitte (S. 110) noch weitere Aufschlüsse zu erwarten haben, muss hier noch darauf hingewiesen werden, dass es im Allgemeinen gerade die als echt zurückbleibenden Theile sind, welche von den in Rede stehenden Ausstellungen weniger oder gar nicht betroffen werden.

So unterliegt der echte Brief des Apostels z. B. nicht mehr dem sonst gegründeten Einwurfe, dass in einer so langen dogmatischen und indirect polemischen Partie, wie 1, 9—23, so wenig Dialektik, Beweis und Folgerung begegnen [2]). Man weist darauf hin, dass der Kolosserbrief das *γάρ* nur 6 mal zeige, der gleich lange Brief an die Philipper 14, der erste an die Thessalonicher 23, der an die Galater gegen 40 mal [3]). Aber dieses vermisste *γάρ* stellt sich ja gleich 2, 1 ein, wo der Verfasser den letzten Gedanken des Eingangs benutzt, um zum wirklichen Gegenstande des Briefes überzugehen, und kehrt 2, 5 am Schlusse dieses Uebergangs wieder.

Die nun folgende Warnung vor dem judaistischen Irrthum führt sich sofort 2, 6 ein als eine Folgerung aus dem Thatbestande des Christenthums der Kolosser; vermöge einer neuen Folgerung, und zwar einer aus dem kurz dargelegten Wesen der Erlösungsthat Gottes in Christus gezogenen, werden dann 2, 16 die Ansprüche der Irrlehrer abgelehnt, und mit einer letzten, an Röm. 12, 1 erinnernden Folgerung endlich 3, 12 die praktische Summe der gegebenen Belehrungen eingeleitet. Von diesen echten Theilen des Briefes gilt also wirklich, was **Hofmann** vorschnell vom ganzen Schriftstücke sagt: »An Folgerungen fehlt es nicht, so weit der Inhalt des Briefes darnach beschaffen ist, sie mit sich zu bringen; aber sie vollziehen sich mit *οὖν*, welches Paulus im Briefe an die Römer öfter verwendet, als *διό* in allen seinen auf uns gekommenen

1) **Hoekstra**, S. 616.
2) **Mayerhoff**, S. 28.
3) **Mayerhoff**, S. 12.

Schriften«[1]. Nicht minder paulinisch ist der hypothetische Satz 2, 20 und dann gleich wieder 3, 3 die Beweisführung mit γάρ. Dass in dem eigentlich brieflichen Schlusstheile des Ganzen derartige Formeln nicht erwartet werden dürfen, gilt für ausgemacht. Und doch begegnet selbst hier noch einmal das γάρ (4, 13).

In den Interpolationen kommt γάρ nur 3, 20. 25 vor, und zwar einmal als Nachwirkung von Eph. 6, 1. Auch οὖν steht zweimal in den Interpolationen, aber 3, 1 (εἰ οὖν συνηγέρθητε) als Zusammenfassung von 2, 16 (μὴ οὖν τις ὑμᾶς κρινέτω) und 2, 20 (εἰ ἀπεθάνετε), 3, 5 (νεκρώσατε οὖν) aber als Seitenstück zu der echten Stelle 3, 12 (ἐνδύσασθε οὖν). Ebenso ist das ὅτι ἐν αὐτῷ 1, 16 Vorwegnahme derselben Formel 1, 19, welche hier und 2, 9 als echt stehen geblieben ist. Endlich hat sich auch 1, 9 διὰ τοῦτο als original erwiesen (S. 56 fg.). Wir dürfen daher getrost sagen, dass die Redetheile, welche auf Folgerung und Schluss hinweisen, nur gerade in den Interpolationen auffallend spärlich vertreten sind, wie umgekehrt die Beispiele »rednerisch gespannter Häufung von unverbunden gelassenen Sätzen«, welche Ewald zusammen liest[2], alle entweder geradezu Interpolationen oder stark interpolirte Stellen betreffen (1, 14. 20. 25—27. 2, 8. 11. 23. 3, 5).

3. Beide Briefe.

1) Die Bedenken sprachlicher Art gewinnen erst dann rechtes Gewicht, wenn sie gegen beide Briefe zugleich gerichtet werden. Wenn z. B. Mayerhoff auf die im Kolosserbriefe beliebten Anreihungen mit καὶ αὐτός hinweist[3], so gehören in Wahrheit Anfangsformeln wie καὶ αὐτός, αὐτὸς γάρ, ὅτι ἐν αὐτῷ oder ὅτι δι' αὐτοῦ, ἐν ᾧ u. s. f. zu den unentbehrlichen Mitteln des Gedankenfortschrittes in beiden Briefen; und wenn er bezüglich des Kolosserbriefes eine gewisse Unbeholfenheit in der Wiederholung relativischer Verknüpfung der Sätze, eine gewisse Gedankenarmuth in der Häufung synonymer Ausdrücke findet[4], so war es leicht, ihm, der den Epheserbrief für das echte Original hielt, zu entgegnen, dass sich ja Paulus selbst hier ganz in derselben Weise ausdrücke, und Zusammenstellungen wie θυμὸς und ὀργή, πορνεία und ἀκαθαρσία, ταπεινοφροσύνη und πραΰτης, ψαλμοί, ὕμνοι und ᾠδαί in beiden

1) IV, 2, S. 179 fg.
2) Sendschreiben des Paulus, S. 468.
3) S. 29.
4) S. 29. 46.

Briefen begegnen [1]). Ganz anders aber liegt die Sache unter unseren Voraussetzungen. Auf der einen Seite verlieren, wenn der Interpolator des Kolosserbriefes identisch mit dem Verfasser des Epheserbriefes ist, alle diejenigen Bedenken gegen das erste Schriftstück ihr Gewicht, welche sich aus dem freieren Spielraum, welchen der Verfasser im zweiten hatte, bereits hinlänglich erledigen. Es ist in der That reiner Zufall, wenn im Kolosserbriefe das Wort *πνεῦμα* nur zweimal steht (1, 8. 2, 5), da der Epheserbrief sowohl das *πνεῦμα* überhaupt (2, 22. 3, 5) als das *πνεῦμα ἅγιον* insonderheit (1, 13. 4, 30) ohne Frage kennt. Da aber Paulus von *πνεῦμα τοῦ νοός* (Eph. 4, 23) schwerlich geredet haben würde, wird man es nur in der Ordnung finden, wenn von diesem *πνεῦμα*, wie der Autor ad Ephesios es kennt, in den echten Theilen des Kolosserbriefes die Rede nirgends ist. Auf der anderen Seite hat schon Baur den Eindruck, welchen der Kolosserbrief in sprachlicher Hinsicht macht, treffend dahin formulirt, dass er theilweise sei, was der Epheserbrief durchgängig — eine gekünstelte, in Wiederholungen synonymer Ausdrücke und äusserlich an einander gereihter Sätze sich fortbewegende Darstellung [2]). Umgekehrt finden sich die angegebenen Eigenthümlichkeiten des Kolosserbriefes alle auch im Epheserbrief. Dies gilt namentlich von den längeren Wortzusammensetzungen. Denn nicht blos hat sich uns das *εἰρηνοποιεῖν* Kol. 1, 20 als ein bündiger Ausdruck für die Gedanken von Eph. 2, 14—17 enthüllt (S. 94) und hat die *αἰσχρολογία* Kol. 3, 8 ihre nächste Parallele in der *αἰσχρότης*, welche Eph. 5, 4 als *ἅπαξ λεγόμενον* steht, sondern es finden sich auch gerade unter den 10 Wörtern, welche im ganzen N. T. blos unseren beiden Briefen eignen und somit das eigenste Sprachgebiet desjenigen darstellen, welcher den einen verfasst, den anderen interpolirt hat, nicht weniger als vier derartige Bildungen, nämlich *ἀνθρωπάρεσκος* und *ὀφθαλμοδουλεία* Eph. 6, 6 = Kol. 3, 22, ferner *ἀπαλλοτριοῦσθαι*, welches Wort zugleich in engstem Zusammenhange mit der eigenthümlichen Ideenwelt des Verfassers steht. Weil im Grunde das ganze Universum, insonderheit die Menschenwelt auf Christus angelegt ist, sind die Heiden als solche *ἀπηλλοτριωμένοι τῆς ζωῆς τοῦ θεοῦ* Eph. 4, 18 [3]); so waren einst auch die Kolosser *ἀπηλλοτριωμένοι* Kol. 1, 21, nämlich, wie Eph. 2, 12 zeigt, *ἀπηλλοτριωμένοι τῆς πολιτείας τοῦ Ἰσραήλ*. Der entsprechende Gegenbegriff zum »Entfremdetsein« stellt sich ein in *ἀποκαταλλάσσειν*,

1) Hofmann, IV, 2, S. 180. Vgl. übrigens die Belege oben S. 45. 47. 52. 70. 71. 85 und unten S. 114.

2) Paulus, II, S. 39.

3) Weiss, S. 470.

welches Wort Kol. 1, 20. 21 = Eph. 2, 16 für das einfache *καταλλάσσειν* des Paulus sich findet. Auch die noch im Reste bleibenden Wörter gehören theils wie *αὔξησις* und *ἁφή* Eph. 4, 16 = Kol. 2, 19 der eigenthümlichen Gedankenwelt unserer beiden Briefe an (auch die in solchen Zusammenhängen sich findende Form *αὔξειν* steht nur Eph. 2, 21 = Kol. 2, 19), theils sind sie gleichgültiger Natur wie das Vorkommen von *ῥιζοῦσθαι* Eph. 3, 18 = Kol. 2, 7 und *ὕμνος* Eph. 5, 19 = Kol. 3, 16. Hat man gegen die Beweiskraft dieses eigenthümlichen Sprachgebietes geltend gemacht, dass die Korintherbriefe am meisten *ἅπαξ λεγόμενα* bieten, ohne deshalb für unpaulinisch zu gelten [1]), und kann man das Gewicht der unseren beiden Briefen gemeinsamen *ἅπαξ λεγόμενα* dadurch noch für vermindert halten, dass von diesen 10 Ausdrücken zwei auch nach unseren Voraussetzungen paulinisch sind, nämlich *συζωοποιεῖν* Kol. 2, 13 = Eph. 2, 5 und *συνεγείρειν* Kol. 2, 12 (3, 1) = Eph. 2, 6, so mögen als Gegengewicht hier noch folgende Beobachtungen eine Stätte finden. 1) Die Zahl der *ἅπαξ λεγόμενα* des Autor ad Ephesios stellt sich in der That viel höher, wenn man die *ἅπαξ λεγόμενα* beider Briefe zusammen nimmt (10 + 33 + 37 = 80). Bringt man nun auch diejenigen Wörter in Abzug, welche nach unseren Voraussetzungen nur zufällige *ἅπαξ λεγόμενα* des echten Kolosserbriefes sind (16, von welchen 2 in den Epheserbrief übergegangen), so bleiben immer noch über 60 Ausdrücke, welche sonst nie mehr bei Paulus stehen. 2) Der Epheserbrief hat ausschliesslich gemeinsam mit dem Römerbriefe 7, mit dem zweiten Korintherbriefe 3, mit dem ersten Thessalonicherbriefe gleichfalls 3 Wörter, mit dem Galater-, Philipper- und dem ersten Korintherbriefe je ein Wort, dagegen mit dem Kolosserbriefe, wie gezeigt, zehn. Durch diese Vergleichung erweist sich diese, scheinbar geringe, Zahl thatsächlich als eine sehr grosse und der Erklärung benöthigte. 3) Sehr klein ist dagegen die Zahl der Wörter, welche unsere Briefe ausschliesslich mit Paulus gemein haben. Es sind ihrer nur fünf: *ἀνήκει* (ausser Eph. 5, 4. Kol. 3, 18 nur Philem. 8), *ἁπλότης*, *ἐνέργεια*, *ἐξαγοράζειν* und *παροργίζειν*. 4) Doppelt so gross ist die Anzahl der Wörter, welche unsere Briefe gebrauchen, während Paulus sie nur ganz selten, und z. Th. in anderer Bedeutung, anwendet [2]). 5) Endlich fehlt es auch nicht an Wörtern, welche in unseren Briefen und sonst im N. T., aber nur gerade nicht bei Paulus

1) **Braune**, S. 3.

2) *Ἀπάτη*, *ἀπείθεια*, *ἀποκρύπτειν*, *βάπτισμα* (nur Röm. 6, 4), *γενεά*, *οἰκονομία*, *προσωποληψία*, *συμβιβάζειν*, *σύνεσις*, *ταπεινοφροσύνη*, *ψαλμός*.

stehen[1]), und unter diesen fällt unseren Resultaten zufolge kein einziges in eine paulinische Stelle. Dagegen gehört, z. B. das Eph. 2, 3. 4, 18. Kol. 1, 21 begegnende *διάνοια* recht zu dem charakteristischen Eigenthum unseres Schriftstellers.

2) Lässt sich solcher Gestalt das von Paulus verschiedene Subject des Verfassers des Epheser- und Interpolators des Kolosserbriefes auf lexikalischem Wege vollkommen constatiren, so dienen einige weitere Beobachtungen sprachlicher Art zur Ergänzung und Befestigung dieser Erkenntnisse. Dahin gehören zunächst eigenthümliche Verbindungen, welche das N. T. ausserhalb unserer Briefe nicht kennt, wie *ἀγαπᾶν τὰς γυναῖκας* (Eph. 5, 25. 28. 33. Kol. 3, 19), *υἱοὶ τῆς ἀπειθείας* (Eph. 2, 2. 5, 6. Kol. 3, 6. Paulus kennt zwar die *ἀπείθεια* Röm. 11, 30. 32, nicht aber diese Verbindung), *ὑπακούειν τοῖς γονεῦσιν* (Eph. 6, 1 = Kol, 3, 20, wofür Paulus nach Röm. 1, 30, vgl. 2 Tim. 3, 2, *πείθεσθαι* gebraucht haben würde), und Aehnliches mehr.

Eine syntaktische Liebhaberei unseres Verfassers ist es, das Participium in der Weise der Constructio ad synesin, anstatt auf das grammatische, auf das logische Subject zu beziehen. Er setzt daher das Particip im Nominativ, auch wenn das vorangehende Substantiv im Accusativ (Kol. 1, 10. 12 = Eph. 4, 2), Genetiv (Kol. 2, 2 *συμβιβασθέντες*, wofür schon die ältesten Codices *συμβιβασθέντων* corrigiren, und Eph. 3, 18 *ἐρριζωμένοι* statt *ἐρριζωμένων*) oder Dativ steht (Kol. 3, 16 *ἐν ὑμῖν, διδάσκοντες καὶ νουθετοῦντες ἑαυτούς*). Zugleich zeigen die beiden ersten der angeführten Fälle, dass ihm dies besonders dann leicht begegnet, wenn er seine Ausdrücke in die Construction des Originals hereinschiebt.

Endlich seien noch zwei Beobachtungen erwähnt, welche unter einander zusammenhängen, sich aber auf die beiden Briefe vertheilen. Eine Eigenthümlichkeit zunächst des Kolosserbriefes bildet der Gebrauch von *ὅ ἐστιν*, und zwar fast ganz im Sinne von scilicet und utpote[2]). Diese Neutralform ist 1, 24 *τοῦ σώματος αὐτοῦ ὅ ἐστιν ἡ ἐκκλησία* (*ὅς* ist blos von CDE und Späteren vertreten) und 1, 27, wo ABFGH lesen *τοῦ μυστηρίου ὅ* (ℵCDE u. A. haben *ὅς*) *ἐστιν Χριστός* ebenso unanstössig, als sie auffallend klingt in Stellen wie 2, 10, wo BDEFG lesen *ὅ* (ℵAC u. A. haben *ὅς*) *ἐστιν ἡ κεφαλή* und 3, 14 *ὅ ἐστιν σύνδεσμος* (nur ℵD haben *ὅς*, EK und Spätere *ἥτις*). Auch 2, 17 liest zwar Recepta *ἅ ἐστιν σκιὰ τῶν μελλόντων*,

---

1) *Ἄιδειν, ἄμωμος, βλασφημία* (1 Tim. 6, 4), *διάνοια, δόγμα, θεμελιοῦν, κράτος* (1 Tim. 6, 16), *ᾠδή*.

2) Ewald: Sendschreiben des Paulus, S. 467. 483.

während ὅ wenigstens durch BFG und Itala bezeugt ist. Weil aber alle diese Stellen dem Interpolator angehören, liegt es wenigstens im Bereich der Möglichkeit, auch Eph. 5, 5 mit Lachmann, freilich nur nach ℵB und einigen weiteren Zeugen, welche dann aber εἰδωλολατρεία haben (FG Itala, Vulgata), zu lesen ὅ ἐστιν εἰδωλολάτρης [1]). Damit berührt sich die andere Eigenthümlichkeit, dass in solchen Fällen das Relativ sich unregelmässig nach dem Substantiv des eigenen Satzes richtet. Das kommt zwar bei Paulus auch vor (Gal. 3, 16. 1 Kor. 3, 17), ganz besonders aber im Epheserbriefe (1, 14. 3, 13. 6, 17). Damit nun würde Kol. 1, 27 die andere der beiden eben verzeichneten Lesarten stimmen. Dagegen Kol. 3, 5 ἥτις ἐστὶν εἰδωλολατρεία gehört nicht hierher, weil sich das Relativ nur auf die vorangehende πλεονεξία, nicht aber auf die ganze Reihe der hier genannten Laster bezieht [2]).

4. Verhältniss zum paulinischen Sprachgebrauch.

1) Das Verhältniss der Sprache unseres Verfassers zu der paulinischen — ein entscheidender Punkt für die Echtheitsfrage — lässt sich in nicht seltenen Fällen auf den Ausdruck bringen, dass jene sich einzelner Vorkommnisse und Eigenschaften dieser bemächtigt, um sie durch verhältnissmässig häufige Anwendung zu wirklichen Eigenthümlichkeiten zu steigern. Die Sprachbildung macht in solchen Fällen, die übrigens auch sonst zu beobachten [3]), ganz denselben Process durch, wie nach der Transmutationstheorie die physischen Qualitäten, durch deren Mehr oder Weniger die Verschiedenheit der Arten bedingt wird.

Dieses Gesetz kommt in zahlreichen Fällen schon in rein lexikalischem Betreffe zur Anwendung, wie wenn das von Paulus in allen zuverlässig echten Briefen gebrauchte γνωρίζειν hier zu einem eigentlichen Lieblingswort erhoben (Eph. 1, 9. 6, 19. 21. Kol. 1, 27. 4, 7. 9) und namentlich von dem bemerkenswerther Weise nur Röm. 16, 26. Phil. 4, 6 vorfindlichen Passiv ein ausgiebigerer Gebrauch (Eph. 3, 3. 5. 10) gemacht wird; wenn ferner des Paulus Vorliebe für die Ausdrücke ἐνεργεῖν, ἐνεργεῖσθαι und ἐνέργεια wo möglich in gesteigertem Grade angeeignet wird; oder wenn der rhetorische Effect des νυνὶ δέ (bei Paulus oft, wie Kol. 1, 21) auch noch Kol. 1, 26. 3, 8 ausgebeutet wird. Aber auch die specifisch schriftstellerische Art

1) A. Buttmann: Grammatik des N. T.lichen Sprachgebrauchs, S. 112 fg.
2) A. Buttmann, a. a. O. S. 241. Winer, S. 111. 157.
3) Vgl. meine »Synoptischen Evangelien«, S. 346 fg. 354 fg.

unserer Briefe ist hierdurch bedingt. Mayerhoff fasst die Häufung von Synonymen als eine Eigenschaft des Kolosserbriefes[1]); sie begegnet aber ebenso im Epheserbriefe, und nicht diese Liebhaberei an sich unterscheidet den Autor ad Ephesios von Paulus (vgl. vielmehr z. B. Röm. 2, 7 *δόξαν καὶ τιμὴν καὶ ἀφθαρσίαν* und gleich wieder 2, 10 *δόξα καὶ τιμὴ καὶ εἰρήνη*), sondern nur die zur Manier gewordene Stärke, in welcher sie in beiden Briefen auf Schritt und Tritt begegnet (vgl. S. 110). Also nicht z. B. *ὀργὴ* und *θυμός* Kol. 3, 8 hätte Mayerhoff für diese Eigenthümlichkeit des Sprachcharakters citiren sollen[2]); denn ebenso schreibt Paulus Röm. 2, 8. Wohl aber ist auf Häufung der Synonymen in ganzen Stellen wie Kol. 1, 9—12 hinzuweisen, wo fast jedes Glied doppelt ausgedrückt ist; oder auf solche, zugleich den rhetorischen Charakter dieser Redeweise offenbarende Beispiele eines hoch sich aufthürmenden Redebaues, wie Eph. 3, 6 *συγκληρονόμα καὶ σύσσωμα καὶ συμμέτοχα*. Dass Häufungen von Ausdrücken, die demselben Stamme angehören, wie Kol. 1, 11 (*ἐν πάσῃ δυνάμει δυναμούμενοι*). 29 (*κατὰ τὴν ἐνέργειαν τὴν ἐνεργουμένην*). 2, 11 (*περιετμήθητε περιτομῇ*). 19 (*αὔξει τὴν αὔξησιν*) »verhältnissmässig häufiger als in den paulinischen Briefen« seien, bemerkt Mayerhoff selbst[3]). Sie begegnen aber nicht minder oft im Epheserbrief, z. B. 1, 6 (*χάριτος ἐν ᾗ ἐχαρίτωσεν*). 23 (*τὸ πλήρωμα τοῦ πληρουμένου*). 2, 4 (*διὰ τὴν ἀγάπην ἣν ἠγάπησεν*). Die Gleichheit des Falles im Kolosser- wie Epheserbriefe und die nur relative Verschiedenheit von Paulus gibt Mayerhoff auf einem andern Punkte selbst zu[4]), nämlich bezüglich einer dritten, an sich nicht minder richtigen Beobachtung, welche die Häufung von Genetiven betrifft, die von einander abhängen. In der That legen Zeugniss für diese Liebhaberei ab nicht blos Stellen wie Kol. 1, 12 (*μερίδα τοῦ κλήρου τῶν ἁγίων*). 27 (*πλοῦτος τῆς δόξης τοῦ μυστηρίου τούτου*). 2, 2 (*πλοῦτος τῆς πληροφορίας τῆς συνέσεως*). 11 (*ἀπεκδύσει τοῦ σώματος τῆς σαρκός*) oder Eph. 1, 6 (*ἔπαινον δόξης τῆς χάριτος αὐτοῦ*). 10 (*οἰκονομίαν τοῦ πληρώματος τῶν καιρῶν*), sondern namentlich auch solche Fälle, wo auf diese Weise ein dreifacher Genetiv resultirt, wie Kol. 1, 20 (*τοῦ αἵματος τοῦ σταυροῦ αὐτοῦ*). 2, 12 (*διὰ τῆς πίστεως τῆς ἐνεργείας τοῦ θεοῦ*). Eph. 1, 18 (*πλοῦτος τῆς δόξης τῆς κληρονομίας αὐτοῦ*). 19 (*ἐνέργειαν τοῦ κράτους τῆς ἰσχύος αὐτοῦ*). 4, 13 (*ἑνότητα τῆς πίστεως καὶ τῆς ἐπιγνώσεως τοῦ υἱοῦ τοῦ θεοῦ ... μέτρον ἡλικίας τοῦ πληρώματος τοῦ Χριστοῦ*). Aber auch Paulus schreibt gelegentlich nicht blos *ὁμοίωμα εἰκόνος φθαρτοῦ ἀνθρώπου* (Röm. 1, 23), sondern

1) S. 35 fg. 2) S. 36. 3) S. 36. 4) S. 37.

auch μνημονεύοντες ὑμῶν τοῦ ἔργου τῆς πίστεως καὶ τοῦ κόπου τῆς ἀγάπης (1 Thess. 1, 3). ἡ ἀγάπη ἑνὸς ἑκάστου πάντων ὑμῶν εἰς ἀλλήλους (2 Thess. 1, 3). τοῦ πλούτου τῆς χρηστότητος καὶ τῆς ἀνοχῆς καὶ τῆς μακροθυμίας αὐτοῦ (Röm. 2, 4) und φωτισμὸν τοῦ εὐαγγελίου τῆς δόξης τοῦ Χριστοῦ (2 Kor. 4, 4), und so denn auch im Kolosserbriefe nicht blos 1, 5 τῷ λόγῳ τῆς ἀληθείας τοῦ εὐαγγελίου, sondern auch 2, 18 ὑπὸ τοῦ νοὸς τῆς σαρκὸς αὐτοῦ[1]).

Eine ganz ähnliche Bewandtniss hat es mit den Fragewendungen Eph. 1, 18 τίς ἐστιν ἡ ἐλπὶς τῆς κλήσεως αὐτοῦ καὶ τίς ὁ πλοῦτος τῆς δόξης. 3, 9 τίς ἡ οἰκονομία τοῦ μυστηρίου. 3, 18 τί τὸ πλάτος καὶ μῆκος καὶ βάθος καὶ ὕψος. Kol. 1, 27 τί τὸ πλοῦτος τῆς δόξης. Eine so grosse Liebhaberei der Verfasser für solche Formen zeigt, und so geläufig sie ihm geworden sind, so hat er sie sich doch im Anschlusse an Paulus angeeignet, wie aus Röm. 12, 2 (τί τὸ θέλημα τοῦ θεοῦ) erhellt, welche Stelle der Autor ad Ephesios zweimal reproducirt (Eph. 5, 10. 17).

Im Gebrauche der Bezeichnungen (ὁ) Ἰησοῦς, (ὁ) Χριστός, Ἰησοῦς Χριστός, ὁ κύριος u. s. f. soll nach Mayerhoff[2]) ein charakteristischer Unterschied, nach Weiss[3]) die vollständigste Uebereinstimmung mit den älteren Paulinen statthaben. Nun ist bekanntlich bei Paulus Χριστός, als reines Nomen proprium, die vorherrschende Bezeichnung[4]), und zwar kommen durchschnittlich zwei Fälle ohne Artikel auf einen mit Artikel. Viel seltener steht Ἰησοῦς Χριστός, und die Umkehrung des Namens fast nur in der Formel ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ[5]). Dagegen heisst Christus sehr häufig (ὁ) κύριος schlechthin, in den Adressen gewöhnlich (ὁ) κύριος Ἰησοῦς Χριστός, im Context nicht selten auch ὁ κύριος Ἰησοῦς, öfter noch ὁ κύριος ἡμῶν Ἰησοῦς Χριστός[6]). Aber auch in unseren Briefen ist (ὁ) Χριστός das weitaus Ueberwiegende, während ὁ Ἰησοῦς nur Eph. 4, 21 steht. Dagegen schwanken die Codices in der Zusammensetzung des Namens zwischen Ἰησοῦς Χριστός (so für sich allein und ohne Varianten z. B. Eph. 1, 5) und Χριστὸς Ἰησοῦς, welch letztere Folge auch hier gewöhnlich nur in der Formel ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ (z. B. Eph. 3, 21) vorkommt. Schwerlich also dürfte der Gegensatz auf diesem Punkte auch nur so zu stellen sein, dass der Paulusschüler ausschliesslicher als der Meister sich an das einfache (ὁ) Χριστός hält[7]). Wohl aber würde Paulus nie geschrieben haben, wie nach vielen Zeugen Eph. 3, 11 gelesen wird: ἐν τῷ Χριστῷ Ἰησοῦ τῷ

1) Vgl. Winer, S. 179. 2) S. 8. 3) S. 439.
4) Mayerhoff, S. 7. 5) Weiss, S. 304. 6) Weiss, S. 305.
7) Gegen Mayerhoff, S. 73. 87.

κυρίῳ ἡμῶν, da er in solchen Fällen den Artikel allein zum *κύριος* setzt. Im Gebrauche des letzteren Titels verhalten sich unsere Briefe ganz ähnlich wie die Homologumena, und auch die Zusammenstellungen desselben mit dem Personennamen stimmen überein (*ὁ κύριος ἡμῶν Ἰησοῦς Χριστός, κύριος Ἰησοῦς Χριστός*). Zweifelhaft ist, ob Kol. 3, 17 *κυρίου Ἰησοῦ* (BEK) oder *Ἰησοῦ Χριστοῦ* (ACDFG Copt. Sah. Vulg.) oder *κυρίου Ἰησοῦ Χριστοῦ* (א) oder blos *κυρίου* (L) gelesen werden soll; unpaulinisch wäre keine dieser Formeln, während als entschieden zu beanstanden[1]), und selbst nach Weiss »einzigartig«[2]), *ὁ κύριος Χριστός* Kol. 3, 24 übrig bleibt, also in einer eingeschobenen Stelle. Diese Beobachtungen schliessen sich somit durchaus unseren schon gewonnenen Resultaten an.

2) In ganz hervorragender Weise subsumiren sich unter den Begriff der Steigerung einzelner Vorkommnisse des paulinischen Sprachgebrauches zur Eigenthümlichkeit und Manier folgende Beobachtungen. Um Gedanken, zu deren Ausdruck Paulus Zusammensetzungen mit *πλέον* und *περισσός*[3]), unter Umständen aber auch das Zeitwort *πληροῦν* mit seinen Derivaten gebrauchen würde, in Worte zu kleiden, bedient sich unser Verfasser fast ausschliesslich des letztgenannten und verwandter Ausdrücke. Besonders dann, wenn gesagt werden soll, dass ein gewisser Grad, z. B. von Erkenntniss, schon erreicht sei, der aber noch gesteigert werden müsse, begegnen daher die Wörter *πληροῦν* und *πληροῦσθαι* (Kol. 1, 9. 25. 2, 10. 4, 17. Eph. 1, 23. 3, 19. 4, 10. 5, 18), *ἀνταναπληροῦν* (Kol. 1, 24), *πληροφορεῖσθαι* (Kol. 4, 12), *πληροφορία* (Kol. 2, 2), *πλησμονή* (Kol. 2, 23) und *πλήρωμα* (Kol. 1, 19. 2, 9. Eph. 1, 10. 23. 3, 19. 4, 13). Nur wenige von diesen Stellen (Kol. 1, 25. 2, 23) kommen auf Rechnung des Paulus, während sich andererseits unter ihnen *ἅπαξ λεγόμενα* wie *ἀνταναπληροῦν* und eigenthümlich geprägte Begriffe wie *πλήρωμα*, befinden.

Wie nun aber F. Nitzsch richtig bemerkt[4]), hängt mit dieser Vorstellungsweise eine weitere Eigenthümlichkeit unseres Verfassers zusammen, nämlich seine Vorliebe für den Gebrauch von *πᾶς*, welches nicht blos an allen Stellen, wo vom *πλήρωμα* selbst die Rede ist, eine Hauptrolle spielt und unaufhörlich wiederholt wird (vgl. Kol. 1, 16—20. 2, 9. 10. Eph. 1, 10. 21—23. 3, 19. 4, 10. 13), sondern auch in zahlreichen anderen Verbindungen vorkommt, wie, um

---

1) Vgl. Mayerhoff, S. 8.
2) S. 439.
3) Mayerhoff, S. 12. 23.
4) Bleek: Die Briefe an die Kolosser etc., S. 30 fg.

nur Hauptstellen hervorzuheben, Kol. 1, 9 *ἐν πάσῃ σοφίᾳ καὶ συνέσει* = Eph. 1, 8 *ἐν πάσῃ σοφίᾳ καὶ φρονήσει*. Kol. 1, 10 *εἰς πᾶσαν ἀρέσκειαν, ἐν παντὶ ἔργῳ*. 11 *ἐν πάσῃ δυνάμει, εἰς πᾶσαν ὑπομονὴν καὶ μακροθυμίαν* = Eph. 4, 2 *μετὰ πάσης ταπεινοφροσύνης καὶ πραΰτητος, μετὰ μακροθυμίας*. Kol. 1, 28 *ἐν πάσῃ σοφίᾳ* und zwei mal *πάντα ἄνθρωπον*. 2, 2 *εἰς πᾶν τὸ πλοῦτος τῆς πληροφορίας*. 19 = Eph. 4, 16 *πᾶν τὸ σῶμα*. Kol. 3, 8 *τὰ πάντα* = Eph. 4, 31 *πᾶσα πικρία, σὺν πάσῃ κακίᾳ*. Kol. 3, 11 *τὰ πάντα καὶ ἐν πᾶσιν* = Eph. 4, 6 *ἐπὶ πάντων καὶ διὰ πάντων καὶ ἐν πᾶσιν*. Kol. 3, 14 = Eph. 6, 16 *ἐπὶ πᾶσιν*. Kol. 3, 20. 22 *κατὰ πάντα*. Kol. 4, 12 *ἐν παντὶ θελήματι*. Eph. 1, 3 *ἐν πάσῃ εὐλογίᾳ*. 2, 21 *πᾶσα οἰκοδομή*. 3, 15 *πᾶσα πατριά*. 21 *εἰς πάσας τὰς γενεάς*. 4, 19 und 5, 3 *ἀκαθαρσία πᾶσα*. 5 *πᾶς πόρνος*. 9 *ἐν πάσῃ ἀγαθωσύνῃ*. 13 *τὰ πάντα, πᾶν τὸ φανερούμενον*. 20 *πάντοτε ὑπὲρ πάντων*. 6, 13 *ἅπαντα*. Am bezeichnendsten für diese Liebhaberei ist aber Eph. 6, 18 *διὰ πάσης προσευχῆς καὶ δεήσεως προσευχόμενοι ἐν παντὶ καιρῷ ... ἐν πάσῃ προσκαρτερήσει καὶ δεήσει περὶ πάντων*.

Nun ist gewiss, dass Paulus selbst von einer derartigen Neigung nicht frei ist. Man lese nur 1 Kor. 1, 5 (*ἐν παντί, ἐν παντὶ λόγῳ καὶ πάσῃ γνώσει*). 2 Kor. 8, 7 (*ἐν παντί, ἐν πάσῃ σπουδῇ*). 9, 8 (*πᾶσαν χάριν, ἐν παντὶ πάντοτε πᾶσαν αὐτάρκειαν, πᾶν ἔργον ἀγαθόν*). 11 (*ἐν παντὶ εἰς πᾶσαν ἁπλότητα*), und die Vergleichung von Eph. 1, 3 mit 2 Kor. 1, 3 macht vollends deutlich, wie sich unser Verfasser mit dieser, ihn gleichwohl individuellst kennzeichnenden Liebhaberei an Paulus anschliesst. Dass wir von einer solchen im Gegensatz zu Paulus reden dürfen, erhellt schon aus der Thatsache, dass *πᾶς* im ersten Thessalonicherbriefe nur 18 mal, im Epheserbriefe degegen fast 50 mal, im Kolosserbriefe fast 40 mal erscheint, hier zuweilen selbst noch eingeschoben in die Parallelen des Epheserbriefes [1]). Es hängt dies wesentlich mit dem rhetorischen Bedürfnisse unseres Verfassers zusammen, welches ihn auch zuweilen veranlasst, derartige Verallgemeinerungen und Steigerungen eines abstracten Begriffes da eintreten zu lassen, wo es an eigentlich concreten Vorstellungen gebricht.

Eben an letzterwähntem Punkte liegt nun auch zumeist der Unterschied von Paulus. Dieser schreibt Kol. 4, 5 *ἐν σοφίᾳ περιπατεῖτε*, unser Verfasser dagegen zweimal (Kol. 1, 28. 3, 16) *ἐν πάσῃ σοφίᾳ*, und es wäre ihm wohl auch *μετὰ πάσης σοφίας* nicht fern gelegen. Aber mit allen diesen Wendungen ist ja am Ende nicht mehr gesagt als mit dem einfachen *ἐν σοφίᾳ*. Noch weit-

---

1) Mayerhoff, S. 15.

bauschiger ist das Gewand, welches durch πάσης, πάσῃ, παντὶ und πάντων Eph. 6, 18 der Aufforderung zum Gebet angezogen wird. Paulus sagt dasselbe mit zwei Worten 1 Thess. 5, 17 ἀδιαλείπτως προσεύχεσθε. Bei ihm erwachsen eben durchgängig Gedanken und Form mit Einem Schlag, während der Autor ad Ephesios bereits fertige Formen vorfindet, in welche er seine Gedanken kleidet; daher das ungefüge Verhältniss, welches zwischen Sache und Ausdruck zuweilen bemerkbar wird. Superlativische Färbung vermittelst des Ausdruckes πᾶς hat Paulus nur in indicirten Fällen, und das noch stärkere ἅπας (Eph. 6, 13) ist ihm ganz fremd.

3) In seinen beiden ersten Kapiteln allein braucht der Kolosserbrief gegen 60 mal die Präposition ἐν. Das Auffallende dabei aber bildet eine Lieblingsconstruction, wornach, ähnlich wie Kol. 1, 11 μετὰ χαρᾶς, so mehrfach adverbiale Bestimmungen mit ἐν theils inmitten der Sätze (2, 1 ἐν σαρκί. 2 ἐν ἀγάπῃ. 11 ἐν τῇ ἀπεκδύσει τοῦ σώματος τῆς σαρκός, ἐν τῇ περιτομῇ τοῦ Χριστοῦ. 15 ἐν παρρησίᾳ. 3, 16 ἐν τῇ χάριτι. 4, 2 ἐν εὐχαριστίᾳ. 17 ἐν κυρίῳ), theils aber, und hauptsächlich, am Schlusse derselben in kurz abbrechender, prägnanter Weise stehen. So 1, 8 ἐν πνεύματι. 12 ἐν τῷ φωτί. 29 ἐν δυνάμει. 2, 4 ἐν πιθανολογίᾳ. 7 ἐν εὐχαριστίᾳ. 3, 4 ἐν δόξῃ. 18 und 20 ἐν κυρίῳ. 4, 1 ἐν οὐρανῷ. 7 ἐν κυρίῳ. 4, 12 ἐν παντὶ θελήματι τοῦ θεοῦ. Eine Eigenthümlichkeit des Ueberarbeiters ist darin um so mehr zu erkennen, als theils gerade seine Interpolationen so endigen (1, 6 ἐν ἀληθείᾳ. 28 ἐν Χριστῷ. 2, 15 ἐν αὐτῷ. 23 οὐκ ἐν τιμῇ τινί), theils aber auch der Epheserbrief dieselbe Erscheinung darbietet, wie 1, 4 ἐν ἀγάπῃ. 20 ἐν τοῖς ἐπουρανίοις. 2, 7 ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ. 22 und 3, 5 ἐν πνεύματι. 4, 2. 16 ἐν ἀγάπῃ. 19 ἐν πλεονεξίᾳ. 5, 24 ἐν παντί. 26 ἐν ῥήματι. 6, 1 ἐν κυρίῳ. 12 ἐν τοῖς ἐπουρανίοις. 18 ἐν πνεύματι. 24 ἐν ἀφθαρσίᾳ. Noch mit dem letzten Worte bestätigt sonach der Brief diese Manier als ihm eigenthümlich. Sie ist so charakteristisch für unsere Schriftstücke als die beiden bekannten Noten, welche in den Händel'schen Oratorien so häufig an die Stelle eines eigentlichen Schlusses treten.

Indessen gibt schon Mayerhoff zu, dass wir diese Schreibweise auch bei Paulus nicht vermissen[1]), und vor Allem gilt dies von dem am Schlusse stehenden ἐν κυρίῳ (Röm. 16, 8. 11. 12. 13. 22. 1 Kor. 4, 17. 15, 58. Phil. 3, 1. 4, 2. 1 Thess. 3, 8). Aber auch dem ἐν πνεύματι Kol. 1, 8 und ἐν δυνάμει Kol. 1, 29 könnte man ein ἐν δυνάμει (Röm. 1, 4) oder ἐν δυνάμει πνεύματος (Röm. 15, 19)

---

16) S. 16.

wenigstens inmitten des Satzes, sogar am Ende des Satzes das *χαρὰ ἐν πνεύματι ἁγίῳ* Röm. 14, 17, das *ἐν δυνάμει πνεύματος ἁγίου* Röm. 15, 13 und *ἐν δυνάμει θεοῦ* 2 Kor. 6, 7 zur Seite stellen. Es könnte *ἐν εὐχαριστίᾳ* 2, 7 oder *ἐν οὐρανῷ* 4, 1, wovon der erste Fall aber streng genommen, weil die adverbiale Bestimmung von der ganzen Aussage unablösbar ist, gar nicht hierher gehört, so gut paulinisch sein, wie *ἐν τάχει* Röm. 16, 20. *ἐν αἰνίγματι* 1 Kor. 13, 12. *ἐν αὐτῷ* 2 Kor. 5, 21. *ἐν φόβῳ θεοῦ* 2 Kor. 7, 1. *ἐν πολλῷ ἀγῶνι* 1 Thess. 2, 2. *ἐν πολλῇ ἐπιθυμίᾳ* 1 Thess. 2, 17. In doppelter Form schliesst sogar ebenso ab der Satz Phil. 4, 19 *ἐν δόξῃ ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ*. Auch hier ist also ein gelegentliches Vorkommniss des paulinischen Styls zur Manier gesteigert, und wird daher die Entscheidung im einzelnen Falle gleichfalls nur mit mehr oder weniger Wahrscheinlichkeit, das Richtige getroffen zu haben, gefällt werden können. Im Allgemeinen lässt sich nur sagen, dass wir zu wenig thun würden, wenn wir alle Formeln mit *ἐν*, namentlich wo sie kurz abspringend den Schluss bilden, stehen lassen, zu viel aber, wenn wir sie alle, namentlich auch die inmitten der Sätze befindlichen, streichen wollten.

Im Einzelnen wird sich dem beifügen lassen, dass zu den dem Autor ad Ephesios zuzusprechenden Formeln vor Allem das *ἐν ἀγάπῃ* gerechnet werden muss. Von *ἀγάπη*, *ἀγαπᾶν*, *ἀγαπητός* und *ἠγαπημένος* spricht ausser Johannes kein neutestamentlicher Schriftsteller so oft als er (vgl. V, 1, 10). So ist *ἀγάπη* das »Band der Vollkommenheit« Kol. 3, 14, welches darum »über Alles« muss angezogen werden. Darum sollen die Christen *ἐν ἀγάπῃ* »wurzeln« (Eph. 3, 18), »wandeln« (Eph. 5, 2), »verträglich« (Eph. 4, 2) und »verbunden sein« (Kol. 2, 2), auch »Wahrheit reden« (Eph. 4, 15), und soll solcher Gestalt des ganzen Leibes *οἰκοδομή* geschehen *ἐν ἀγάπῃ* (Eph. 4, 16) [1]), kraft welcher auch die einzelnen Glieder desselben zu dieser ihrer Stellung prädestinirt sind (Eph. 1, 4).

Aber auch wo der Verfasser die *ἀγάπη* im Original vorfindet, schliesst er an sie eine weitere Bestimmung nach derselben Formel an, wodurch er jenem Worte gleichsam seinen Stempel aufdrückt. So Kol. 1, 8 die *ἀγάπη ἐν πνεύματι*, wobei der eigenthümliche Schlusston schon durch die Analogien des Epheserbriefes (2, 22. 3, 5. 6, 18) als Eigenthum des Interpolators gekennzeichnet wird, welcher wohl an Röm. 15, 30 *διὰ τῆς ἀγάπης τοῦ πνεύματος* gedacht hat. Paulus würde überdies hier doch wohl *τὴν ἐν πνεύματι*

---

1) Ueber das Nachdrückliche dieser Schlussstellung vgl. Hofmann, IV, 1, S. 169.

geschrieben haben, wie er z. B. Röm. 4, 11 von *δικαιοσύνη τῆς πίστεως τῆς ἐν τῇ ἀκροβυστίᾳ* spricht.

Nicht minder muss die Schlussformel *ἐν ἀληθείᾳ* Eph. 5, 9. 6, 14. Kol. 1, 6 unserem Schriftsteller zugeschrieben werden, zumal da überhaupt die *ἀλήθεια* bei ihm eine eigenthümliche Rolle spielt. Es ist eine lediglich vage Behauptung, dass die *ἀλήθεια* in unseren Briefen dieselbe Stellung, namentlich auch zur *δικαιοσύνη*, einnehme, wie in den Paulinen [1]), der sich folgende Beobachtungen entgegenstellen lassen: dass nirgends bei Paulus der *ἀλήθεια*, wie Eph. 4, 24 geschieht, *δικαιοσύνη* und *ὁσιότης* zugeschrieben oder gesagt wird, die Frucht des Lichtes sei *ἐν δικαιοσύνῃ καὶ ἀληθείᾳ*, wie Eph. 5, 9; dass Eph. 4, 21 *καθώς ἐστιν ἀλήθεια ἐν τῷ Ἰησοῦ* an sich ebenso unpaulinisch, als formell aus der Versicherungsformel Röm. 9, 1. 2 Kor. 11, 10 entstanden ist; dass der *λόγος τῆς ἀληθείας* Eph. 1, 13 eine viel näher liegende Parallele an 2 Tim. 2, 15 als an 2 Kor. 6, 7 hat, wo *ἐν λόγῳ ἀληθείας* einfach heisst: »in Wahrheitsrede«; dass Paulus zwar sagt *ἀλήθειαν λέγειν* oder *ἐρεῖν* (Röm. 9, 1. 2 Kor. 12, 6), auch *πάντα ἐν ἀληθείᾳ λαλεῖν* (2 Kor. 7, 14), nicht aber *ἀλήθειαν λαλεῖν* wie Eph. 4, 25.

Das *ἐν πιθανολογίᾳ* Kol. 2, 4 erinnert zwar an *διὰ τῆς χρηστολογίας* Röm. 16, 18, gehört aber aus Gründen, welche erst die Analyse des Briefes entwickeln kann (III, 3), wahrscheinlich ebenfalls dem Ueberarbeiter an.

Endlich wird auch *ἐν δυνάμει* Kol. 1, 29 dem Autor ad Ephesios zuerkannt werden können. Einerseits nämlich gebraucht Paulus diese Formel nur in einem ganz prägnanten Sinn vom Gegensatz zum sarkischen Dasein (Röm. 1, 4. 1 Kor. 4, 20. 15, 43) [2]), andererseits gehört es überhaupt zu den Neigungen unseres Verfassers, die Begriffe *δύναμις* und *ἐνέργεια* zu verbinden. Es musste ihm aber hier ein solches *ἐν δυνάμει* um so ungesuchter sich darbieten, als es Eph. 3, 7 (*κατὰ τὴν ἐνέργειαν τῆς δυνάμεως αὐτοῦ*). 20 (*κατὰ τὴν δύναμιν τὴν ἐνεργουμένην ἐν ἡμῖν*) gerade die Parallelstellen zu Kol. 1, 29 sind, wo er ausser Eph. 1, 19 die Vorliebe für solche Ideenassociation oder Worthäufung constatirt hat. Ueberdies hat auch Hofmann hier Abhängigkeit des Kolosserbriefes von Eph. 3, 20 statuirt [3]). Dennoch soll die Möglichkeit nicht bestritten werden, dass hier die Sache sich umgekehrt verhält und *ἐν δυνάμει* in Eph. 3, 7. 20 wieder zum Vorschein kommt, wie wir denn überhaupt

1) Weiss, S. 434.
2) Vgl. Pfleiderer: Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie, 1871, S. 504.
3) IV, 2, S. 48. 175.

von dem Grundsatze ausgegangen sind, im Kolosserbriefe nur dasjenige stehen zu lassen, was ganz zweifellos paulinisch ist.

5. Die Doubletten.

Die Probe von Stylkritik, welche Ch. H. Weisse (vgl. S. 23) am Kolosserbrief gegeben hat, charakterisirt sich zunächst durch Vernachlässigung des Hauptanhaltepunktes, welchen ein solches Geschäft an dem synoptischen Thatbestand hat, und trägt überhaupt noch sehr den Charakter des primitiven Experimentes an sich. Schwerlich dürfte ja irgend eine genügende Veranlassung denkbar sein, wesshalb ein späterer Verfasser dem fertigen Briefe des Apostels gerade nur diese wenigen Worte und Verse beigefügt haben sollte, welche Weisse streicht[1]) — nämlich 1, 6 mit Ausnahme des Eingangs (τοῦ παρόντος εἰς ὑμᾶς). 18 (καὶ αὐτός ἐστιν ἡ κεφαλὴ τοῦ σώματος, τῆς ἐκκλησίας). 20 (δι' αὐτοῦ εἴτε τὰ ἐπὶ τῆς γῆς εἴτε τὰ ἐν τοῖς οὐρανοῖς). 28 (νουθετοῦντες πάντα ἄνθρωπον καὶ διδάσκοντες πάντα ἄνθρωπον ἐν πάσῃ σοφίᾳ). 2, 1 (καὶ ὅσοι οὐχ ἑώρακαν τὸ πρόσωπόν μου ἐν σαρκί). 4 und 8 (ganz). 10 (ὅς ἐστιν ἡ κεφαλὴ πάσης ἀρχῆς καὶ ἐξουσίας). 11 (ἐν τῇ ἀπεκδύσει τοῦ σώματος τῆς σαρκός, ἐν τῇ περιτομῇ τοῦ Χριστοῦ). 12 (ἐν ᾧ καὶ συνηγέρθητε διὰ τῆς πίστεως τῆς ἐνεργείας τοῦ θεοῦ τοῦ ἐγείραντος αὐτὸν ἐκ τῶν νεκρῶν). 14 (τοῖς δόγμασιν ὃ ἦν ὑπεναντίον ἡμῖν καὶ αὐτό). 16 und 17 (ganz). 18 (θέλων ἐν ταπεινοφροσύνῃ καὶ θρησκείᾳ τῶν ἀγγέλων ἃ μὴ ἑώρακεν ἐμβατεύων). 23 und 4, 9 (ganz).

Nach unseren Resultaten streicht er bald (1, 18. 20. 28. 2, 10. 18) zu wenig, bald (2, 1. 4. 8. 12. 23) zu viel, Einiges (1, 6. 2, 14) ganz mit Unrecht, Anderes (2, 11. 17. 4, 9) mit Recht. Und dennoch liegt seinen Operationen wenigstens zum Theil ein durchaus fruchtbarer und in dem Thatbestand begründeter Gedanke zu Grunde, welcher nur richtiger erfasst und sicherer angewendet sein will. Sein Verfahren hat nämlich insofern einen reellen Anknüpfungspunkt, als er gewöhnlich von zwei Stellen, in welchen derselbe Ausdruck vorkommt, die eine streicht. In der That bilden die s. g. Doubletten im Kolosserbriefe eine eigene Erscheinung, die darum, dass sie ausser dem Genannten, fast blos noch von Mayerhoff in Erwägung gezogen wurde, nicht minder merkwürdig und der Erklärung bedürftig ist. Wir betrachten die einzelnen Fälle — zunächst im Kolosserbriefe, an dem die Beobachtung bisher allein gemacht wurde. Es

1) Vgl. die von Sulze nach des Verfassers Tode herausgegebenen »Beiträge zur Kritik der paulinischen Briefe«, 1867, S. 59 fg.

wird sich dabei herausstellen, dass wirkliche und echte Doubletten, d. h. Stellen, wo der Ueberarbeiter Ausdrücke des Originals, welche ihm im Ohr liegen, sofort noch einmal wiederholt, zu unterscheiden sind von solchen Fällen, wo der Ueberarbeiter blos seiner stylistischen Grundneigung zur Tautologie und Häufung (S. 114) folgt.

1) Mayerhoff[1]) führt als erstes Beispiel der Wiederholung an folgende Stellen:

Kol. 1, 5 *ἣν προηκούσατε ἐν τῷ λόγῳ τῆς ἀληθείας τοῦ εὐαγγελίου.*
6 *ἠκούσατε καὶ ἐπέγνωτε τὴν χάριν τοῦ θεοῦ ἐν ἀληθείᾳ.*

In der That bildet die letztere Stelle das erste Beispiel der Eintragung — und zwar aus Motiven, welche später (IV, 2, 3, 3) zur Erörterung kommen werden. Doch kann hier schon hingewiesen werden auf das *καθώς*, womit 1, 7 wieder in den unterbrochenen Zusammenhang einlenkt. Kurz nach einander zweimal, wie es 1, 6 begegnet, ist es noch erträglich (vgl. 1 Thess. 4, 1). Dass es aber sofort auch zum drittenmal erscheint, hat seinen Grund darin, dass *ἐμάθετε*, nachdem es durch die eingeschobenen Lieblingsideen des *ἀκούειν* und der *ἐπίγνωσις* von *ἀφ' ἧς ἡμέρας* getrennt war, einer neuen Einführung bedurfte, und diese Dienste leistet nun das dem Interpolator noch von 1, 6 her im Ohr liegende *καθώς*.

2) Gleichfalls nach Mayerhoff[2]) gehen sich zur Seite

Kol. 1, 5 *τοῦ εὐαγγελίου.*
6 *τοῦ παρόντος εἰς ὑμᾶς καθὼς καὶ ἐν παντὶ τῷ κόσμῳ.*
23 *τοῦ εὐαγγελίου οὗ ἠκούσατε, τοῦ κηρυχθέντος ἐν πάσῃ κτίσει τῇ ὑπὸ τὸν οὐρανόν.*

Der Gedanke des ökumenisch gewordenen Evangeliums kehrt wieder, weil am Schlusse des ersten grösseren Abschnittes, den er interpolirt hat, der Ueberarbeiter auf dessen Anfang zurückblickt, woher er auch das *ἠκούσατε* und die *ἐλπίς* (Kol. 1, 5) gewinnt. Hierauf passt also Ewald's an einem andern Orte gemachte Bemerkung, dass der Autor ad Ephesios es »so sehr liebt, am Ende einer längeren Ausführung zu den Worten und Gedanken des Anfangs zurückzukehren«[3]). Aber die bereits das paulinische Maass einer rhetorischen Hyperbel in der Richtung des Phantastischen übersteigende Reproduction von *ἐν παντὶ τῷ κόσμῳ* beweist den Nachahmer, indem sie zugleich auf eine Zeit hindeutet, wo der ökumenische Charakter des Christenthums bereits auffällige Thatsache zu werden begann.

---

1) S. 46. 2) S. 47. 3) Sieben Sendschreiben, S. 213.

3) Man vergleiche

Kol. 1, 6 *καὶ ἔστιν καρποφορούμενον καὶ αὐξανόμενον καθὼς καὶ ἐν ὑμῖν, ἀφ' ἧς ἡμέρας ἠκούσατε καὶ ἐπέγνωτε τὴν χάριν τοῦ θεοῦ ἐν ἀληθείᾳ.*

9 *διὰ τοῦτο καὶ ἡμεῖς ἀφ' ἧς ἡμέρας ἠκούσαμεν.*

10 *ἐν παντὶ ἔργῳ ἀγαθῷ καρποφοροῦντες καὶ αὐξανόμενοι εἰς τὴν ἐπίγνωσιν τοῦ θεοῦ.*

Wie am Schlusse der interpolirten Stelle 1, 9—23 das *καὶ ἐν παντὶ τῷ κόσμῳ* reproducirt ist, so der übrige Inhalt von Kol. 1, 6 gleich am Anfange derselben. Weisse hat also die falsche Wahl getroffen, wenn er Kol. 1, 6 wegen 1, 9. 10 strich[1]). Auch an sich ist es ja das Natürliche, dass die Wiederholung der Grundstelle nachfolgt, nicht aber aus Vorblick entsteht. Die Hand des Autor ad Ephesios lässt sich aber auch sichtlich in der Doublette nachweisen. Theils verräth sie sich in der mit *εἰς* ausgedrückten Relation des Wachsthums (vgl. Eph. 4, 15), theils verwandelt sich das eine Mal das Medium in das Activ (*καρποφορούμενον*, *καρποφοροῦντες*), und wenn der Verfasser nicht auch *αὐξάνοντες*, was ihm nach Eph. 2, 21 = Kol. 2, 19 näher gelegen wäre, schreibt, ist nur das diesmal noch nachklingende Original daran Schuld.

4) Man vergleiche

Kol. 1, 4 *ἀκούσαντες τὴν πίστιν ὑμῶν.*

6 *ἀφ' ἧς ἡμέρας ἠκούσατε.*

9 *ἀφ' ἧς ἡμέρας ἠκούσαμεν.*

Nicht wie Mayerhoff meint[2]), 1, 3. 8, sondern 1, 4. 6 bildet die correspondirende Stelle zu 1, 9. Auch hier ist der Ausdruck das erste Mal im Original gegeben, während er das zweite Mal tautologisch erscheint und ganz nur zum Mittel sprachlicher und sachlicher Fortbewegung geworden ist. Namentlich soll dadurch dem *καὶ ἡμεῖς* eine prägnantere Beziehung gegeben werden, als ob daran nicht genug wäre, dass Paulus sein Interesse um die Leser an dasjenige des Epaphras anknüpft.

5) Mayerhoff[3]) vergleicht ferner:

Kol. 1, 7 *Ἐπαφρᾶ τοῦ ἀγαπητοῦ συνδούλου ἡμῶν ὅς ἐστιν πιστὸς ὑπὲρ ὑμῶν διάκονος τοῦ Χριστοῦ.*

4, 7 *Τύχικος ὁ ἀγαπητὸς ἀδελφὸς καὶ πιστὸς διάκονος καὶ σύνδουλος ἐν κυρίῳ.*

Aber wenngleich die Identität des Wortvorraths beider Verse

1) S. 59. 2) S. 46. 3) S. 46 fg.

auffällt, so stehen sie doch schon zu weit von einander entfernt, um als Doublette gelten zu können.

6) Eine wirkliche, wenngleich an Umfang geringe Doublette liegt vor

Kol. 1, 3 *εὐχαριστοῦμεν τῷ θεῷ πατρί.*
12 *εὐχαριστοῦντες τῷ πατρί.*

Auch hier gehört die erste Stelle dem Original an, die zweite ist Wiederholung des Bearbeiters.

7) Mayerhoff[1]) macht auf die beiden auf einander folgenden Verse aufmerksam:

Kol. 1, 13 *ὃς ἐρρύσατο ἡμᾶς ἐκ τῆς ἐξουσίας τοῦ σκότους.*
14 *ἐν ᾧ ἔχομεν τὴν ἀπολύτρωσιν.*

Die zweite Stelle besagt blos in concreto, was in der ersten allgemeiner ausgedrückt ist[2]), und in der That ist es die Hand des Ueberarbeiters, der wir Kol. 1, 14 zuzuschreiben haben. Eine ausgeprägte Doublette aber liegt nicht vor.

8) Mayerhoff[3]) findet eine Doublette in

Kol. 1, 15 *πρωτότοκος πάσης κτίσεως.*
17 *καὶ αὐτός ἐστιν πρὸ πάντων.*

Aber auch dies ist, wie man sieht, keine wirkliche Doublette, sondern beweist, wie so vieles Aehnliche, nur des Verfassers Vorliebe für gleichförmige Wiederholungen. Noch eher könnte man ja eine Doublette zu dem Ausdrucke von 1, 15 in 1, 18 finden: *πρωτότοκος ἐκ τῶν νεκρῶν.*

9) Dasselbe gilt von Mayerhoff's[4]) Hinweis auf Kol. 1, 16 *τὰ ἐν τοῖς οὐρανοῖς καὶ τὰ ἐπὶ τῆς γῆς* und *τὰ ὁρατὰ καὶ τὰ ἀόρατα*, sowie von Weisse's Schluss, wegen derselben Worte sei 1, 20 *εἴτε τὰ ἐπὶ τῆς γῆς εἴτε τὰ ἐν τοῖς οὐρανοῖς* zu streichen[5]). Es liegt aber nur die maniermässige Tautologie des Autor ad Ephesios vor.

10) Weisse findet auffällig folgende Parallele:

Kol. 1, 18 *αὐτός ἐστιν ἡ κεφαλὴ τοῦ σώματος, τῆς ἐκκλησίας.*
2, 19 *τὴν κεφαλήν, ἐξ οὗ πᾶν τὸ σῶμα . . . αὔξει.*

Er streicht desshalb die erstere Stelle[6]). Aber sowohl diese Verse wie auch 2, 10 (*κεφαλὴ πάσης ἀρχῆς καὶ ἐξουσίας*) verrathen nur mit verdoppeltem und verdreifachtem Gewichte das Hereinragen der Vorstellungswelt des Autor ad Ephesios (1, 22. 4, 15. 5, 23. 30).

1) S. 47. 2) Hönig, S. 78. 3) S. 47.
4) S. 47. 5) S. 60. 6) S. 62.

11) Eine scheinbare Doublette findet sich

Kol. 1, 19 *ἐν αὐτῷ εὐδόκησεν πᾶν τὸ πλήρωμα κατοικῆσαι.*
2, 9 *ἐν αὐτῷ κατοικεῖ πᾶν τὸ πλήρωμα τῆς θεότητος.*

Mayerhoff macht auf das correspondirende Verhältniss beider Stellen aufmerksam, stört es aber selbst wieder, indem er ihnen einen ganz verschiedenen Sinn unterlegt [1]), während er die beiden Sätze vom *πλήρωμα* in Christus 2, 9 und *ἐστὲ πεπληρωμένοι ἐν αὐτῷ* 2, 10 als Tautologie missversteht [2]). Nun liegt aber gegentheils die Sache so, dass das an sich unklare und vieldeutige *πᾶν τὸ πλήρωμα* 1, 19 seine concrete Bedeutung erst aus dem Zusatze *τῆς θεότητος* 2, 9 gewinnt, also die frühere Stelle aus der späteren (S. 98), was unseren bisherigen Erfahrungen widerspricht. Eine Doublette also haben wir hier, aber keine solche, auf deren Grund die Verschiedenheit der Verfasserschaft zu constatiren wäre, sondern beide Stellen sind in gleicher Weise Nachhall aus Eph. 1, 23, welche Parallele zugleich auch zur richtigen Beleuchtung des Verhältnisses von 2, 9 und 10 dient.

12) Mayerhoff [3]) macht ferner aufmerksam auf

Kol. 1, 20 *δι᾽ αὐτοῦ ἀποκαταλλάξαι .... εἰρηνοποιήσας διὰ τοῦ αἵματος τοῦ σταυροῦ αὐτοῦ.*
21 *νυνὶ δὲ ἀποκατηλλάγητε*
22 *ἐν τῷ σώματι τῆς σαρκὸς αὐτοῦ διὰ τοῦ θανάτου.*

Aber hier würde sich der echt paulinische Ausdruck gegen die Regel erst in der zweiten Stelle (Kol. 1, 22, vgl. mit 20) finden. In Wahrheit haben wir es hier nur mit einer schon erklärten (S. 92 fg.) Häufung von ähnlich lautenden Ausdrücken zu thun.

13) Man vergleiche

Kol. 1, 21 *νυνὶ δὲ ἀποκατηλλάγητε.*
26 *νυνὶ δὲ ἐφανερώθη.*

Mayerhoff sieht darin eine eigenthümliche Constructionsweise des Verfassers [4]). In Wahrheit aber ist dies eine echte Doublette, und imitirt der Ueberarbeiter das zweitemal eine effectvolle Wendung seines Originals (S. 113, wie deutlichst daraus erhellt, dass er statt *νυνὶ δὲ φανερωθέν*, worauf sein Satzbau geführt hätte, die dem Original entsprechende Form *ἐφανερώθη* braucht.

14) Mayerhoff [5]) führt richtig an

Kol. 1, 23 *οὗ ἐγενόμην ἐγὼ Παῦλος διάκονος.*
25 *ἧς ἐγενόμην ἐγὼ διάκονος.*

---

1) S. 82 fg. 2) S. 48. 3) S. 47. 4) S. 35. 5) S. 47.

Auch hier, wie fast immer, wo wirkliche Doubletten vorliegen, bietet die erste Stelle das Original (*οὗ* und *Παῦλος*), die zweite die, diesmal recht schwerfällige Wiederholung, welche nach der Einschaltung von 1, 24 nöthig war, um die weitere Fortsetzung des Paulustextes daran zu knüpfen. Auch Hofmann bemerkt, es sei damit auf die Näherbestimmung *κατὰ τὴν οἰκονομίαν τοῦ θεοῦ τὴν δοθεῖσάν μοι* abgesehen[1]).

15) Mayerhoff[2]) führt an

Kol. 1, 23 *ἐπιμένετε τῇ πίστει τεθεμελιωμένοι καὶ ἑδραῖοι καὶ μὴ μετακινούμενοι ἀπὸ τῆς ἐλπίδος τοῦ εὐαγγελίου οὗ ἠκούσατε.*
2, 7 *ἐρριζωμένοι καὶ ἐποικοδομούμενοι ἐν αὐτῷ καὶ βεβαιούμενοι τῇ πίστει καθὼς ἐδιδάχθητε.*

Aber an beiden Stellen wird nur eine ähnliche Gelegenheit benutzt, um paulinisches Material mit Lieblingsausdrücken des Autor ad Ephesios auszuschmücken.

16) Man vergleiche

Kol. 1, 26 *τὸ μυστήριον τὸ ἀποκεκρυμμένον.*
27 *τὸ πλοῦτος τῆς δόξης.*
2, 3 *ἐν ᾧ εἰσὶν πάντες οἱ θησαυροὶ τῆς σοφίας καὶ τῆς γνώσεως ἀπόκρυφοι.*

Diese von Mayerhoff[3]) erwähnte Doublette ist in Wahrheit eine Sachparallele von derselben Art wie No. 10.

17) Man vergleiche

Kol. 1, 28 *νουθετοῦντες πάντα ἄνθρωπον καὶ διδάσκοντες πάντα ἄνθρωπον ἐν πάσῃ σοφίᾳ.*
3, 16 *ἐν πάσῃ σοφίᾳ διδάσκοντες καὶ νουθετοῦντες ἑαυτούς.*

Hiermit verhält es sich genau wie mit No. 5.

18) Man vergleiche

Kol. 2, 1 *τὸ πρόσωπόν μου ἐν σαρκί.*
5 *εἰ γὰρ καὶ τῇ σαρκὶ ἄπειμι.*

Es wird sich unten (III, 4, 1) herausstellen, dass die Verse 2, 1—5 ursprünglich eine um die Hälfte kürzere Fassung darboten. Der Ueberarbeiter, dessen Auge diese Folge von Sätzen schon überblickt, als er 2, 1 daran geht, sie amplificirt wieder zu geben, hat hier die Worte *ἐν σαρκί* aus dem Satze 2, 5, wozu er sofort überzuleiten hatte, entlehnt und damit in der Weise seiner Schlusstöne (S. 118 fg.) den Relativsatz gegen das folgende *ἵνα* abgegrenzt. Es war die sachliche Verwandtschaft beider Stellen, welche zu dieser Vorweg-

1) S. 40. 2) S. 48. 3) S. 48.

nahme Anlass gab. Weisse hat also hier die Anticipation richtig erkannt, nur zu weit ausgedehnt (auf *καὶ ὅσοι οὐχ ἑώρακαν τὸ πρόσωπόν μου ἐν σαρκί*) [1].

19) Man vergleiche

Kol. 2, 2 *εἰς πᾶν τὸ πλοῦτος τῆς πληροφορίας τῆς συνέσεως, εἰς ἐπίγνωσιν τοῦ μυστηρίου τοῦ θεοῦ.*

Diese beiden Sätze werden von Mayerhoff selbst nur als Beispiel von Tautologie angeführt [2].

20) Mayerhoff behauptet, der Angriff gegen die Irrlehrer werde nicht blos zwei-, sondern viermal in ähnlicher Weise eingeführt [3], nämlich

Kol. 2, 4 *τοῦτο δὲ λέγω ἵνα μηθεὶς ὑμᾶς παραλογίζηται ἐν πιθανολογίᾳ.*
8 *βλέπετε μή τις ἔσται ὑμᾶς ὁ συλαγωγῶν διὰ τῆς φιλοσοφίας.*
16 *μὴ οὖν τις ὑμᾶς κρινέτω.*
18 *μηδεὶς ὑμᾶς καταβραβευέτω.*

Weisse lässt daher von allen vier Stellen nur die letzte stehen [4]. Aber gerade diese ist zu streichen, weil die beiden letzteren Fälle eine eigentliche Doublette darstellen, indem der Interpolator die Meinung des Originals fast unmittelbar nachher mit nur geringem Unterschied des Ausdruckes wiederholt. Dagegen ist 2, 8 schon local zu weit getrennt und soll auch nur im Allgemeinen nach der Richtung weisen, welche dann 2, 16 bestimmter in's Auge gefasst wird. Endlich 2, 4 bezieht sich gar nicht auf die Irrlehrer, sondern steht in engster Verbindung mit dem Gedanken 2, 1. 5 (vgl. III, 3).

21) Mayerhoff [5] weist hin auf

Kol. 2, 11 *ἐν ᾧ καὶ περιετμήθητε περιτομῇ ἀχειροποιήτῳ, ἐν τῇ ἀπεκδύσει τοῦ σώματος τῆς σαρκός.*

Aber er selbst findet darin nur Tautologie, ähnlich den Doppelsätzen in 2, 13 *ἐν τοῖς παραπτώμασι καὶ τῇ ἀκροβυστίᾳ τῆς σαρκός* [6]. Will man somit an beiden Stellen Anstoss nehmen, so muss man sowohl die Worte 2, 13 *καὶ τῇ ἀκροβυστίᾳ τῆς σαρκὸς ὑμῶν* als 2, 11 *ἐν τῇ ἀπεκδύσει τοῦ σώματος τῆς σαρκός*, als Epexegese (S. 71), dagegen die Schlussworte von 2, 11 *ἐν τῇ περιτομῇ τοῦ Χριστοῦ* als eigentliche Doublette zu *τῇ περιτομῇ ἀχειροποιήτῳ* streichen.

22) Als Doublette könnte erscheinen das Verhältniss der Stellen

Kol. 2, 18 *ἐν ταπεινοφροσύνῃ καὶ θρησκείᾳ τῶν ἀγγέλων.*
23 *ἐν ἐθελοθρησκείᾳ καὶ ταπεινοφροσύνῃ.*

---

1) S. 61. 2) S. 36. 47 fg. 3) S. 48.
4) S. 61 fg. 5) S. 48. 6) S. 36. 48.

Aber hiermit verhält es sich genau wie mit No. 10, und diesmal streicht sogar Weisse beide Stellen als Ausflüsse derselben Interpolationsmethode [1]).

23) Eine Art von Doublette begegnet

Kol. 3, 15 *καὶ εὐχάριστοι γίνεσθε.*
17 *εὐχαριστοῦντες τῷ θεῷ πατρὶ δι' αὐτοῦ.*

Nach Mayerhoff betrachtet unser Verfasser diese Stelle als Abschluss der langen Kette von Ermahnungen Eph. 4, 17— 5, 20 und will auch das kürzere Seitenstück Kol. 3, 5 — 17 mit derselben Dankformel abschliessen [2]). Aber in Wahrheit haben wir Kol. 3, 15 den Sprachgebrauch des Interpolators (S. 77 fg. 96), Kol. 3, 17 dagegen den des Paulus (III, 4, 1) vor uns, so dass hier ausnahmsweise (vgl. jedoch No. 18) die Nachahmung dem Original vorangehen würde. In der That schreibt auch der Interpolator sein *καὶ εὐχάριστοι γίνεσθε* im Vorblick auf Kol. 3, 17, aber mit dem bestimmten Zwecke, vor dem Abschlusse 3, 17 noch 3, 16 aus Eph. 5, 19 den Modus des geforderten Danksagens vorangehen zu lassen. Die echte Doublette stellt sich aber sofort ein, indem er in der unmittelbar auf Kol. 3, 17 folgenden Stelle Kol. 4, 2 richtig sein *ἐν εὐχαριστίᾳ* einschiebt, wie wenn er durch diesen Nachklang aus Kol. 3, 17 den ursprünglichen Zusammenhang der Kette wieder herzustellen sich gedrungen fühlte.

24) Mayerhoff [3]) macht aufmerksam auf

Kol. 3, 17 *καὶ πᾶν ὅ τι ἐὰν ποιῆτε.*
23 *ὃ ἐὰν ποιῆτε.*

Die Parallele wird völlig, wenn man an zweiter Stelle mit der Recepta ebenfalls *καὶ πᾶν ὅ τι ἐὰν ποιῆτε* liest. Aber wahrscheinlich haben die Abschreiber nur fortgesetzt, womit der Interpolator begonnen hat, und ist die zweite Stelle um so mehr von der ersten beeinflusst, als die sonst gut paulinische Partikel *ἐάν* sich nur an diesen beiden Stellen des Kolosserbriefes findet. Eine Doublette liegt jedenfalls vor.

25) Man vergleiche

Kol. 4, 7 *τὰ κατ' ἐμὲ πάντα γνωρίσει ὑμῖν Τύχικος ὁ ἀγαπητὸς ἀδελφὸς καὶ πιστὸς διάκονος.*
9 *σὺν Ὀνησίμῳ τῷ πιστῷ καὶ ἀγαπητῷ ἀδελφῷ, ὅς ἐστιν ἐξ ὑμῶν· πάντα ὑμῖν γνωριοῦσιν τὰ ὧδε.*

Hier begegnen wir zum Schlusse noch einer Doublette in optima forma, wesshalb auch schon Weisse [4]) und Hitzig [5]) die zweite

1) S. 62. 2) Mayerhoff, S. 99. 3) S. 34. 102.
4) S. 64. 5) S. 31.

Stelle gestrichen haben. Paulus gebraucht sonst *ἀδελφός* allerdings meist ohne damit verbundenes Beiwort; nur Philem. 16 steht wieder der *ἀδελφὸς ἀγαπητός*. Ohne hinzugefügtes *ἀδελφός* kommt jedoch sowol *ἀγαπητός* in Bezug auf Einen (Röm. 16, 5. 8. 9. 12. Philem. 1), als *ἀγαπητοί* als Anrede an Mehrere vor (Röm. 12, 19. 1 Kor. 10, 14. 2 Kor. 7, 1. 12, 19. Phil. 2, 12. 4, 1). Wenn sich nun im Kolosserbriefe einmal (1, 1) *ἀδελφός* ohne Adjectiv, ein anderesmal (4, 14) das blose *ἀγαπητός* findet, wenn ferner bei Paulus auch *ἀδελφοί μου ἀγαπητοί* auftreten (1 Kor. 15, 58. Phil. 4, 1), so wird man an dem *ἀγαπητὸς ἀδελφός*, trotzdem dass das Adjectiv hier vor dem Substantiv steht, keinen Anstoss nehmen dürfen. Um so sicherer aber ist nicht blos Eph. 6, 21 die Parallele zu Kol. 4, 7, sondern auch Kol. 4, 9 Nachbildung und Conservirung jener Form. Entspricht es doch dem sonst so knappen und wortkargen Charakter des ursprünglichen Kolosserbriefes wenig, dass aus 4, 7 nicht blos das Attribut *πιστὸς καὶ ἀγαπητὸς ἀδελφός*, sondern auch die Absicht der Sendung mit denselben Worten wiederholt werden soll. Das einzige Sätzchen, welches 4, 7 nicht vorkommt, nämlich *ὅς ἐστιν ἐξ ὑμῶν*, kehrt dafür gleich 4, 12 wieder und ist dort als Attribut des Epaphras auch ganz am Platze. Somit bleibt als unserem Verse eigenthümlich nur der Name Onesimus, welchem er auch in der That, wie wir sehen werden (III, 3), seine Existenz zu danken hat.

Dass wir es in Wahrheit nicht mit einer Eigenthümlichkeit des Kolosserbriefes, sondern mit einer solchen des Autor ad Ephesios zu thun haben, erhellt schliesslich aus der Erwägung, dass die unechten Doubletten, die wir fanden, ihre Analogie in allen jenen Fällen haben, welche bezüglich der stylistischen Manier des Epheserbriefes Liebhaberei für Häufung von Synonymen, Wiederholungen und Tautologien beweisen (S. 110), während die echten Doubletten sich immer im Gefolge der Interpolation einstellen und eben desshalb im Epheserbriefe, der mehr freie Reproduction als Interpolation ist, seltener angetroffen werden. Nichtsdestoweniger gibt es Fälle, welche den im Kolosserbrief beobachteten sprechend ähnlich sind. So ergibt sich aus der Reproduction von Kol. 1, 25 die Doublette Eph. 3, 2. 7 *χάριτος τοῦ θεοῦ τῆς δοθείσης μοι* (ganz ähnlich wie im Kolosserbrief vermöge der Interpolation der Stelle *οὗ ἐγενόμην διάκονος* wiederholt wird), und in Eph. 6, 18 wird Kol. 4, 2 *τῇ προσευχῇ προσκαρτερεῖτε* in einer Weise reproducirt, dass im ersten Satztheil der *προσευχή* das Synonym *δέησις* zur Seite tritt, welche *δέησις* dann sofort im zweiten Satztheil abermals in derselben Stellung, nur diesmal um die *προσκαρτέρησις* zu begleiten, wiederkehrt.

Drittes Kapitel.

Analyse der einzelnen Schriftstücke.

1. Allgemeines.

Nachdem wir sowohl auf dem Wege logischer Vergleichung der Parallelen als vermittelst sprachlicher Untersuchungen zu dem Resultate gelangt sind, dass in jedem der beiden Briefe Merkmale des Ursprünglichen und des Secundären neben einander her und durch einander laufen, und dass insonderheit im Briefe an die Kolosser Spuren der Abfassung durch Paulus einerseits, durch den Autor ad Ephesios andererseits sich gleichfalls durchkreuzen, gilt es nunmehr, die gewonnenen Einzelerkenntnisse zu einer Totalanschauung zu vereinigen. Die erste Frage, welche sich uns stellt, wird sich auf die Analyse des Epheserbriefes beziehen und dahin zu präcisiren sein, ob die Stellen, welche sich uns als abhängig vom Kolosserbriefe erwiesen haben, sich von den originalen Partien in einer Weise abheben, dass aus der Ineinanderschiebung beider Bestandtheile sich sofort ein klares Bild des Verfahrens ergibt, welches der Verfasser des Epheserbriefes dem Kolosserbrief gegenüber innegehalten, eine bestimmte Anschauung des Gesetzes, welches er dabei verfolgt hat. In dieser Beziehung machen wir demgemäss im Voraus besonders auf den Nachweis der sachgemässen Akoluthie aufmerksam, in welcher die einzelnen Abschnitte des ursprünglichen Kolosserbriefes nach einander im Epheserbriefe zur Verarbeitung kommen. Die zweite Frage wird dem Kolosserbriefe gelten, sofern es sich hier um die durchgängige Aussonderung derjenigen Theile handelt, welche als ursprünglich gelten müssen. Es wird sich zunächst gleichfalls um Herausstellung einer consequenten und mit dem schriftstellerischen Charakter des Epheserbriefes stimmenden Interpolationsmethode handeln, und wir weisen gleichfalls schon an diesem Orte auf die Folgerichtigkeit hin, mit welcher der Epheserbrief Stück für Stück zur Ausfüllung des Kolosserbriefes verwendet wird, während

diejenigen Parallelen, welche den geradlinigen Fortschritt der Anlage des Epheserbriefes unterbrechen und durchkreuzen, sich auch in der That als gar nicht aus dem letzteren übertragen, sondern umgekehrt als Originale für ihn erweisen. Endlich wird sich fragen, ob eben diejenigen Bestandtheile des Kolosserbriefes, welche solcher Gestalt im Reste bleiben, sich auch wirklich sofort wieder unter einander zu einem selbständigen Ganzen zusammenschliessen, und ob das auf solche Weise als unterste Grundlage beider Briefe erkannte Schriftstück von der Art sei, dass wir es dem Apostel Paulus zuschreiben dürfen oder gar müssen. Es ist klar, dass erst der Austrag dieser drei Fragen geeignet sein kann, unseren bisherigen Untersuchungen einen positiven Werth zu verleihen und sie mit einleuchtenden Resultaten unumstösslicher Art zu krönen.

2. Die Composition des Epheserbriefes.

Der Autor ad Ephesios hat von vorn herein fest sein, im Gegensatze zu dem Original, das ihm vorliegt, universell und ökumenisch gestelltes Ziel vor Augen. Daher schreibt er 1, 1. 2 keineswegs lediglich Kol. 1, 1. 2 herüber, sondern streift auch alles individuell und local Bedingte des Originals ab. Wie wir das bezüglich des Mitbriefstellers schon beobachtet haben (S. 55 fg.), so geschieht es auch bezüglich der Adresse. Daher zwar *Παῦλος ἀπόστολος Χριστοῦ Ἰησοῦ διὰ θελήματος θεοῦ* am Anfang und *χάρις ὑμῖν καὶ εἰρήνη ἀπὸ θεοῦ πατρὸς ἡμῶν* am Schlusse. Daher aber auch die, auf keinerlei andere Weise aufzulösende Schwierigkeit, welche aus *τοῖς οὖσιν* erwächst (vgl. S. 11—15). So gewiss damit nach Analogie von Röm. 1, 7. 2 Kor. 1, 1. Phil. 1, 1 die Adresse angegeben werden soll (S. 12), so wahr ist es doch, was Hofmann über die ganz absonderliche und ungefüge Art bemerkt, wonach hier die örtlich einschränkende Näherbestimmung zwischen die beiden durch *καί* verbundenen und einem und demselben Artikel unterstehenden Prädicate gestellt ist, welche die Leser nach ihrem Christenstande benennen[1]). Aber dieser Umstand, welcher ihn abhält, die vom Schreiber offenbar angebahnte Adresse anzuerkennen, will eben einfach als Folge des mechanischen Abschreibens von Kol. 1, 2 *τοῖς ἐν Κολασσαῖς ἁγίοις καὶ πιστοῖς ἀδελφοῖς ἐν Χριστῷ* verstanden sein. Zuerst wurde *ἐν Κολασσαῖς*, weil eine Adresse dahin, überhaupt eine Adresse nur an eine bestimmte Gemeinde, für diesen Brief nicht in Aussicht genommen war, ausgelassen und zu *τοῖς*

1) IV, 1, S. 5.

sofort *ἁγίοις* geschrieben. Die Schwierigkeit hängt nämlich allerdings damit zusammen, dass der Schreiber den Kreis der Leser, welchen dieser Brief zugestellt werden sollte, nicht sofort mit örtlicher Genauigkeit anzugeben wusste [1]). Doch bedachte er, dass der Brief jedenfalls irgendwohin laufen müsse. Auch Hofmann erkennt in ihm ein Umlaufschreiben und erinnert an die Offenb. 1, 11 genannten sieben Gemeinden [2]). Alle sieben Namen zwischen *τοῖς* und *ἁγίοις* einzuschalten, wäre nun völlig unmöglich gewesen. Der Verfasser vereinigte also vorab einmal diese beiden durchaus zusammengehörigen Wörter, um sich dann über den Modus der Adresse zu besinnen, wobei er sich für ein *τοῖς οὖσιν ἐν* mit jeweiliger Ergänzung des betreffenden Namens entschied. Kaum aber ist die Adresse in dieser, allerdings syntaktisch incorrecten Form eingefügt, so fährt er wieder ganz im Tone des Kolosserbriefes mit *καὶ πιστοῖς ἐν Χριστῷ* fort. Stossen wird sich übrigens an der Stellung der Ortsbestimmung zwischen *τοῖς ἁγίοις* und *καὶ πιστοῖς* weniger, wer erwägt, dass auch 1 Kor. 1, 2 nach richtiger Lesart steht *ἡγιασμένοις ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ, τῇ οὔσῃ ἐν Κορίνθῳ, κλητοῖς ἁγίοις*, und Phil. 1, 1 die Ortsbestimmung den Worten *σὺν ἐπισκόποις καὶ διακόνοις*, wiewohl mit zu ihnen gehörig, vorangestellt ist [3]).

Nicht minder aus dem encyklischen Charakter, welcher im Unterschiede zu anderen gerade diesen Brief auszeichnen soll, ist sein eigenthümlicher Eingang zu erklären, der mit dem Allgemeinsten, dem Danke für das, was Gott in Christus der Welt gegeben hat, beginnt [4]). Darum geht im sprechenden Gegensatze zu Röm. 1, 8. 1 Kor. 1, 4. Phil. 1, 3. Kol. 1, 3. 1 Thess. 1, 2. 2 Thess. 1, 3. Philem. 4 der Danksagung (1, 15) diesmal ein Lobpreis Gottes voran in einer langathmigen, schon formell unpaulinischen Periode (1, 3—14), welche indessen heller und durchsichtiger wird theils durch das, anstatt der hergebrachten beständigen Unterordnung und Anschliessung abhängiger und in einander geschachtelter Sätze, von Hofmann durchgeführte System coordinirter Bestimmungen [5]), theils durch Ewald's treffende Bemerkung, wornach die drei Glieder des Abschnittes den drei grossen Vorgängen des christlichen Lebens, der vorzeitlichen Erwählung, der geschichtlich erlebten Erlösung und der fortdauernden Stärkung durch den Geist, gewidmet und demgemäss je mit einem *εἰς ἔπαινον τῆς δόξης αὐτοῦ* abgeschlossen und

1) Bleek: Einleitung, S. 455. Die Briefe an die Kolosser etc., S. 182.
2) IV, 2, S. 154.
3) A. Maier: Theol. Literaturblatt, 1871, S. 354.
4) Mayerhoff, S. 75.
5) z. B. S. 15. 17 fg. 21 fg. 27. 31.

gegen einander abgegrenzt sind[1]. Sonach bewegt sich die Rede des Briefes gleich von vorn herein in freier und für die Gedankenbildung des Verfassers äusserst charakteristischer Weise durch alle Stufen der christlichen Heilswahrheit, von der Vorherbestimmung bis zur Versiegelung, hindurch[2].

Nicht minder charakteristisch ist aber die Art, wie der Verfasser bei aller Selbständigkeit von Form und Inhalt doch auch wieder das Bestreben zeigt, sich möglichst im Einklange mit paulinischer Art und Weise zu halten. Vor Allem kommt in dieser Richtung das doppelseitige Verhältniss zum Kolosserbrief in Betracht. Es ist nämlich letzterer in seiner jetzigen Gestalt mannigfach von unserer Epheserstelle abhängig, namentlich von den Versen 4 (= Kol. 1, 22 *ἁγίους καὶ ἀμώμους κατενώπιον αὐτοῦ*). 6 (= Kol. 1, 13 *υἱὸς τῆς ἀγάπης*). 7 (= Kol. 1, 14. 20). 8 (= Kol. 1, 9 *ἐν πάσῃ σοφίᾳ κ. τ. λ.*). 9 (= Kol. 1, 26 das *μυστήριον*). 10 (= Kol. 1, 16. 17. 19. 20). 11 (= Kol. 1, 9 *τοῦ θελήματος αὐτοῦ*. 12 *κλῆρος*). Dagegen beweist die Parallele Kol. 1, 5 = Eph. 1, 3. 12. 13, dass unser Abschnitt auf dem Wege einer Erweiterung des Rahmens, welchen der Eingang des ursprünglichen Kolosserbriefes einhielt, Entstehung gefunden hat (S. 58 fg.). Schon hier also, wie auch immer in den folgenden Fällen geschieht, bildet die benutzte Stelle des Originals nur die Einkleidung und die Gelegenheitsursache für die freie Entfaltung der eigensten Gedankenfolge des Verfassers. Die Ideen und Ausdrücke des Kolosserbriefes übernehmen lediglich die Einführung des neuen Gedankenvorrathes und dienen demselben auf diese Weise gleichsam zur Legitimation.

Ja es wird schon hier, wie fast durchweg im ersten Theile des Epheserbriefes, der Kolosserbrief kaum stärker und ausschliesslicher benutzt, als auch die übrige paulinische Literatur, die dem Verfasser auf Schritt und Tritt gegenwärtig ist. Namentlich ist es der Eingang des zweiten Korintherbriefes, welcher ihm von Anfang an vorschwebt.

2 Kor. 1.	Eph. 1.
3. *εὐλογητὸς ὁ θεὸς καὶ πατὴρ τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ*	3. *εὐλογητὸς ὁ θεὸς καὶ πατὴρ τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ, ὁ εὐλογήσας ἡμᾶς ἐν πάσῃ εὐλογίᾳ πνευματικῃ.*
4. *ὁ παρακαλῶν ἡμᾶς ἐπὶ πάσῃ τῇ θλίψει ἡμῶν* . . . . . *διὰ τῆς παρακλήσεως ἧς παρακαλούμεθα αὐτοὶ ὑπὸ τοῦ θεοῦ,*	6. *εἰς ἔπαινον δόξης τῆς χάριτος αὐτοῦ ἐν ᾗ ἐχαρίτωσεν ἡμᾶς* . . .
5. *ὅτι καθὼς περισσεύει τὰ παθήματα τοῦ Χριστοῦ εἰς ἡμᾶς* . . .	8. *ἧς ἐπερίσσευσεν εἰς ἡμᾶς.*

1) Sieben Sendschreiben, S. 170 fg.
2) Hönig, S. 69.

Man sieht, wie die Parallele von vorn herein (1, 3) eine bewusste und beabsichtigte ist, mit der Zeit aber nur noch in unbewusst nachklingenden Structurverhältnissen sich geltend macht, zuletzt noch im Gebrauch des gut paulinischen Wortes *περισσεύειν* (1, 8). »Die Bezeichnung Gottes als *πατὴρ τῆς δόξης* (Eph. 1, 17) hat ihre Analogie in 2 Kor. 1, 3 (*πατὴρ τῶν οἰκτιρμῶν*)«[1]. Aber auch dem prädestinatianischen Ausspruche 1, 5 (*προορίσας ἡμᾶς εἰς υἱοθεσίαν διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ*) liegt eine Reminiscenz aus Röm. 8, 29 (*οὓς προέγνω, καὶ προώρισεν συμμόρφους τῆς εἰκόνος τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ*) und Gal. 4, 5 (*ἵνα τὴν υἱοθεσίαν ἀπολάβωμεν*) zu Grunde, wie auch der Begriff der *πρόθεσις* 1, 9 direct aus Röm. 8, 28. 9, 11 stammt[2]. Deutlicher noch ist die Einwirkung des paulinischen Lehrbegriffes und der paulinischen Sprache 1, 7 (*ἐν ᾧ ἔχομεν τὴν ἀπολύτρωσιν διὰ τοῦ αἵματος αὐτοῦ, τὴν ἄφεσιν τῶν παραπτωμάτων*), insofern nicht blos diese Form der näher bestimmenden Apposition paulinisch (Rom. 8, 23 *υἱοθεσίαν ἀπεκδεχόμενοι, τὴν ἀπολύτρωσιν τοῦ σώματος ἡμῶν*), sondern auch die Vorstellung der *ἀπολύτρωσις* selbst der Stelle Röm. 3, 24 entnommen und nach Röm. 3, 25. 11, 26. 27 mit dem Sündopfer und der Sündenvergebung in Beziehung gesetzt ist[3]. Auch 1, 10 begegnen wir ähnlichen Operationen, indem das von Paulus (Röm. 13, 9) im Sinne verbaler Zusammenfassung gebrauchte *ἀνακεφαλαιοῦν* (sonst nie im N. T.) für den Begriff einer realen Zusammenfassung in Anspruch genommen und die Bildung von *τὸ πλήρωμα τῶν καιρῶν* 1, 10 im Anschlusse an *τὸ πλήρωμα τοῦ χρόνου* Gal. 4, 4 vorgenommen wird. Ebenso entstammt dem Galaterbriefe (3, 14 *ἵνα τὴν ἐπαγγελίαν τοῦ πνεύματος λάβωμεν διὰ τῆς πίστεως*) das Wort Eph. 1, 13 *πιστεύσαντες ἐσφραγίσθητε τῷ πνεύματι τῆς ἐπαγγελίας τῷ ἁγίῳ*, wobei für die Vorstellung des Versiegelns noch ausserdem 2 Kor. 1, 22 zu vergleichen ist. Auf letztere Stelle sowie auf 2 Kor. 5, 5 weist dann auch 1, 14 die Bezeichnung des Geistes als *ἀρραβών*, wiewohl nicht ausser Acht zu lassen ist, dass dem Paulus der Geist selbst das Pfand ist (*ἀρραβὼν τοῦ πνεύματος*), während er hier nur als »Angeld auf das Erbe« (*ἀρραβὼν τῆς κληρονομίας*) auftritt, wozu indessen Röm. 8, 16. 17 wenigstens Anlass bot. Aehnlich erinnert auch *εἰς ἀπολύτρωσιν* wieder an Röm. 8, 23, woran sich des Verfassers ausgeweiteter Begriff von *ἀπολύτρωσις* (vgl. IV, 2, 2) anschliesst.

---

1) Weiss, S. 441.

2) Ewald: Sieben Sendschreiben, S. 208.

3) Ewald (Sendschreiben des Paulus, S. 476) notirt sogar zu der Parallelstelle Kol. 1, 14: »nach Röm. 3, 21—26.« Vgl. Ritschl: Altkatholische Kirche, S. 98. Jahrbücher für deutsche Theologie, 1863, S. 512.

Im neuen Abschnitte erscheint nun wieder zunächst, nämlich 1, 15. 16, der Eingang des Kolosserbriefes, und zwar nicht blos Kol. 1, 9, sondern (vgl. S. 56 fg.) auch Kol. 1, 3. 4 — letztere Stelle in einer, durch die Voranstellung des Lobpreises vor die Danksagung veranlassten Inversion (Eph. 1, 15 = Kol. 1, 4 und Eph. 1, 16 = Kol. 1, 3). Im Fortgange begegnet 1, 17 die Optativform *δῴη*, denn so ist hier und 3, 16 zu schreiben, während 4, 29 sicher *δῷ* (vgl. 1 Kor. 14, 8) steht, wie Lachmann übrigens auch 3, 16 liest. Nun kommt jenes *δῴη* zwar in den Pastoralbriefen, bei Paulus aber nur Röm. 15, 5. 2 Thess. 3, 16 vor, und gerade hier nicht nach *ἵνα*, wie der Autor ad Ephesios auffälliger Weise zweimal schreibt.

Wenn Kol. 1, 5 an die 1, 4 erwähnte *πίστις* und *ἀγάπη* sofort die *ἐλπίς* sich anschliesst, so liegt auch der Nachdruck der weiteren Ausführungen des Epheserbriefes auf der 1, 18 erwähnten *ἐλπίς*[1]. Aber schon hier ist der Gedankenfortschritt selbständig geworden, indem der Verfasser 1, 16 an den Hauptgedanken des Originals, d. h. an die Danksagung, in der Weise von Philem. 4. Röm. 1, 9 die Versicherung stetiger Fürbitte und an diese sofort ihren Gegenstand anknüpft — Letzteres wieder in einer langen Periode (1, 17—23), welche schon 1, 18 (*πεφωτισμένους τοὺς ὀφθαλμούς* = 2 Kor. 4, 6). 19 (*ὑπερβάλλον* = 2 Kor. 3, 10. 9, 14) wieder Reminiscenzen aus den Korintherbriefe verräth, ganz besonders aber am Schlusse (1, 20—23) unmittelbar von 1 Kor. 15, 20. 23—28 abhängig ist, wie die vollständige Uebereinstimmung der Ideenassociation zeigt. Denn nicht blos gehen beide Gedankenfolgen von der Auferstehung Christi aus, sondern berühren auch die Hierarchie der Engel (1 Kor. 15, 24 = Eph. 1, 21), um von da auf die Vorstellung einer allgemeinen Unterwerfung unter die Füsse Christi (1 Kor. 15, 25. 27 = Eph. 1, 22) überzugehen und endlich mit dem Gedanken *τὰ πάντα ἐν πᾶσιν* (1 Kor. 15, 28 = Eph. 1, 23) abzuschliessen (S. 96 fg.). Dagegen klingt, wie Eph. 1, 17 in Kol. 1, 9, Eph. 1, 18 in Kol. 1, 12. 27, Eph. 1, 19 in Kol. 1, 11, so auch Eph. 1, 20—23 nach in Kol. 1, 16—19. 2, 9. 10 (vgl. S. 98 fg.).

Auch Ewald hat nach Hofmann's Vorgang (vgl. S. 66 fg. 104) auf die Zusammengehörigkeit von Eph. 1, 15—23 und 2, 1—10 hingewiesen[2]; denn 2, 1—6 stellt das, was Gott an uns gethan, in Parallele mit dem, was er nach 1, 20—23 an Christus gethan hat, und 2, 7 kehrt zu dem Ausgangspunkt 1, 19 zurück, während 2, 8—10 nur ein durch den Zwischenruf 2, 5 veranlasster Anhang ist[3]. Wie aber die erste Hälfte dieses grossen, solcher Gestalt von 1, 15 bis

---

1) Schenkel, S. 22. 2) Sieben Sendschr., S. 175. 3) S. 179.

2, 10 sich erstreckenden Abschnittes gleichsam an den sicheren Anhaltspunkt einer paulinischen Stelle aus dem Eingange des Kolosserbriefes befestigt erscheint, so auch die zweite. Dabei ist es nun von Bedeutung, die Auswahl zu verfolgen, die der Verfasser trifft. Zwischen den bisher benutzten Stellen Kol. 1, 1—5 und 9 bot sich zunächst 1, 6—8, d. h. eine Stelle, die um ihrer directen Beziehung auf die persönlichen Verhältnisse der Kolosser und auf die Verdienste des Epaphras nicht zu brauchen war. Ganz das Gleiche gilt von Kol. 2, 1—5, wo die Verhältnisse des Paulus zu den Gemeinden von Kolossä und Laodicea zur Sprache kommen. Was zwischen Kol. 1, 9 und 2, 1 in der Mitte stand — nur ganz wenige Verse des ursprünglichen Kolosserbriefes — das wird theilweise ebenfalls übergangen, um später seine Dienste zu thun. Namentlich spart der Autor ad Ephesios die Stelle Kol. 1, 10 (vgl. S. 84), wie sofort auch 2, 6 — 8 passend für seinen paränetischen Theil auf. Dafür aber hält er sich an die Partie Kol. 1, 19—22 und combinirt damit die auf das bisher in Betracht Gezogene unmittelbar folgende Stelle Kol. 2, 11—14. Schon Eph. 1, 20 war solches Vornehmen zu bemerken an der vorauseilenden Einwirkung von Kol. 2, 12. Das zweite Kapitel aber ist nach S. 65 fg. 69 gleichsam eine zweigetheilte Predigt über den Doppeltext Kol. 1, 19 — 22, oder richtiger (vgl. S. 65—67. 71) 1, 13—22 und 2, 11—14, wobei der äussere Anlass zur Combination in der formellen Gleichheit von Kol. 1, 21 und 2, 13 ruht. Dennoch bewegt sich die Rede, sobald sie einmal glücklich in den Haken von Kol. 2, 12. 13 eingehängt ist, ganz frei und originell weiter, abgesehen von gewissen paulinischen Reminiscenzen allgemeinen Charakters, wie sie 2, 3 (*φύσει* = Gal. 2, 15). 6 (= Röm. 6, 6—11. Phil. 3, 20). 8 (= Röm. 3, 24. 28). 9 (= 1 Kor. 1, 29). 10 (= 2 Kor. 5, 17. Gal. 6, 15) begegnen.

Erst nach vollständiger Ausführung des beabsichtigten Gedankens macht der Verfasser einen neuen Anfang in 2, 11. Die Heiden sind hiernach *οἱ λεγόμενοι ἀκροβυστία*, nämlich von den Juden so genannt. So heissen sie auch wirklich Röm. 2, 26. 27. 3, 30. 4, 9. Gal. 2, 7, während die Juden hier und Röm. 2, 28 *ἡ ἐν σαρκὶ περιτομή* sind. So sehr aber hiernach die ganze Stelle im Sinne von Röm. 2, 26—29 gehalten ist[1]), so ist der Ausdruck *οἱ λεγόμενοι ἀκροβυστία* dem Paulus doch fremd. Uebrigens verräth der Verfasser von 2, 11. 12 zugleich einiges Gedächtniss der Aussage 1 Kor. 12, 2 und lässt auch die Bündnisse und Verheissungen Israels aus Röm. 9, 4. Gal. 4, 24 nicht dahinten. Während diese Parallelen

1) Ewald: Sieben Sendschreiben, S. 181.

aber nur auf vielleicht unbewusster Erinnerung beruhen, greift er mit Bedacht und Ueberlegung auch im Beginne dieses zweiten Abschnittes des Kapitels wieder auf Kol. 1, 21. 22 zurück, um jetzt erst die Reproduction des Inhalts dieser Stelle zu vollenden (S. 69 fg.), namentlich Kol. 1, 22 in Eph. 2, 16 zu umschreiben (S. 96); und zwar setzt sich auch nunmehr die 2, 1 fg. begonnene Combination mit Kol. 2, 11 fg. fort, wie namentlich Kol. 2, 14 in Eph. 2, 15 auflebt. In der Hauptsache aber bewegt sich unser Verfasser, nachdem er den neuen Redekranz an die beiden eingeschlagenen Nägel seines Originals aufgehängt, durchaus selbständig in der Entwickelung seines Themas, welches der Einführung der Heidenchristen in eine mit Israel ebenbürtige Stellung im Gottesreiche gilt. Denn in allen weiter noch begegnenden Parallelen liegt die Abhängigkeit wieder auf Seiten des Kolosserbriefes; so Kol. 1, 10 = Eph. 2, 10. Kol. 1, 20. 21, soweit die Stelle interpolirt ist, = Eph. 2, 3. 12—17. Kol. 2, 7 (*ἐποικοδομούμενοι*) = Eph. 2, 20. Kol. 2, 11. 13 = Eph. 2, 11. Kol. 2, 14 (*τοῖς δόγμασιν*) = Eph. 2, 15. Kol. 3, 6. 7 = Eph. 2, 2. 3. Kol. 3, 15 = Eph. 2, 16. Dagegen ist im Epheserbriefe 2, 18 der Einfluss von Röm. 5, 2, ferner 2, 20—22 ein solcher theils (Grundstein und Bau) von 1 Kor. 3, 9—11, theils (Gemeinde als *ναὸς ἅγιος*) von 1 Kor. 3, 16. 17. 6, 19. 2 Kor. 6, 16 bemerklich. Auch im zweiten Kapitel also begegnet wesentlich dieselbe Erscheinung wie im ersten: innerhalb des allgemeinen Rahmens paulinischer Weltanschauung relativ originale Gedankenreihen, welche mit Hülfe passender Stellen des Originals eingeführt werden, darüber aber die dem Paulus eigene planvolle Anbahnung und Vorbereitung vermissen lassen [1]).

Der Ausführung eines ganz neuen Gedankens ist das dritte Kapitel gewidmet, indem es zeigt, wie das Geheimniss Gottes, wornach auch die Heiden zum Heile berufen sind, seinen Träger und Herold im Apostolate des Paulus gefunden habe. Auch hier schliesst sich der Verfasser wieder an ein Datum des Kolosserbriefes an; er kehrt nämlich zu der zuvor ausgelassenen Stelle Kol. 1, 23—29, d. h. aber zunächst zu den vom heidenapostolischen Berufe des Paulus handelnden Versen Kol. 1, 23. 25 zurück, deren Inhalt er in passendster Weise an die vorangegangene Ausführung über den Eintritt der Heiden in die Kirche anknüpft. Während aber die Grundstelle im Zusammenhange des Eingangs des Kolosserbriefes nur ein fliessendes Moment ist, muss ihr Subject *ἐγὼ Παῦλος* hier einen neuen Anfang bilden, über welcher Procedur vorläufig das

1) Hönig, S. 71.

Prädicat verloren geht (vgl. S. 90). Zugleich wirkt auch der mit *εἴ γε* beginnende Bedingungssatz Kol. 1, 23 in der an sich so seltsam und unmotivirt scheinenden Redeform *εἴ γε ἠκούσατε τὴν οἰκονομίαν* 3, 2 nach, die übrigens in ihrem weiteren Inhalte einer unbewussten Erinnerung an den Gegensatz Gal. 1, 13 *ἠκούσατε τὴν ἐμὴν ἀναστροφήν ποτε ἐν τῷ Ἰουδαϊσμῷ* entflossen sein mag[1]. Die Herübernahme des *εἴ γε* aber ist um so merkwürdiger, als der Autor ad Ephesios, wo er zum zweiten Mal ein *εἴ γε* gebraucht (4, 21), die im ursprünglichen Kolosserbriefe dem Verse 1, 23 ganz benachbarte Stelle Kol. 2, 6. 7 reproducirt. Ferner stammt die *οἰκονομία τῆς χάριτος τοῦ θεοῦ τῆς δοθείσης μοι εἰς ὑμᾶς* Eph. 3, 2 aus Kol. 1, 25 (S. 59). Wenn der Verfasser aber diesen Ausdruck an die Stelle der *οἰκονομία τοῦ θεοῦ ἡ δοθεῖσά μοι* des Originals setzt und bei abermaliger Reproduction (vgl. S. 129) desselben Eph. 3, 7 von einer *δωρεὰ τῆς χάριτος τοῦ θεοῦ ἡ δοθεῖσά μοι* redet, so ist er von der Erinnerung geleitet, dass Paulus die Begriffe *χάρις* und *διδόναι* so und ähnlich sonst zu verbinden pflegt (Röm. 12, 3. 6. 15, 15. 1 Kor. 1, 4. 3, 10. 2 Kor. 8, 1. Gal. 2, 9. Vgl. 2 Tim. 1, 9), wie auch namentlich die Form *ἐδόθη*, welche bei der dritten Reproduction an die Stelle des Particips tritt (Eph. 3, 8), auf dem Nachklang beruht, welchen Stellen wie 2 Kor. 12, 7. Gal. 3, 21 (vgl. 1 Tim. 4, 14) im Geiste des Verfassers zurückliessen. Andere paulinische Reminiscenzen, die ihn unbewusst leiten, liegen zu 3, 2 in Gal. 1, 16 (*ἀποκαλύψαι τὸν υἱὸν αὐτοῦ ἐν ἐμοί, ἵνα εὐαγγελίζωμαι αὐτὸν ἐν τοῖς ἔθνεσιν*). 2, 7 (*πεπίστευμαι τὸ εὐαγγέλιον*). 8 (*εἰς τὰ ἔθνη*) und zu 3, 3 in Gal. 1, 12 (*παρέλαβον δι᾽ ἀποκαλύψεως*). 2, 2 (*κατὰ ἀποκάλυψιν*. Vgl. Röm. 16, 25). Auch die missliche Stelle 3, 4 (vgl. S. 7) mag wohl ursprünglich Nachahmung von 2 Kor. 11, 5. 6 sein und soll hier nur noch einmal auf die entscheidende Wichtigkeit der im zweiten Kapitel vorangegangenen Ausführungen hinweisen.

Kaum aber hat solcher Gestalt unser Verfasser mit Mitteln des Originals und anderer paulinischer Aussagen den Begriff eines dem Apostel anvertrauten Offenbarungsinhaltes erreicht, so fühlt er sich auf dem Punkte, wo er eine ihn besonders beschäftigende Idee des Weiteren aus einander legen kann, nämlich die des s. g. *μυστήριον* als eines auf die Allgemeinheit des Heiles zielenden göttlichen Weltplanes, bezüglich dessen vor der neutestamentlichen Zeit absolutes Dunkel geherrscht hat. Gewonnen hat er auch diese Anschauung allerdings aus Paulus. Sie ist eine Frucht des Nachdenkens über

---

1) B. Bauer, S. 107.

1 Kor. 2, 1. 7—11 und Röm. 9, 23. 11, 33. Wie 1 Kor. 2, 1 von einem *μυστήριον τοῦ θεοῦ*, 1 Kor. 2, 7 von der *σοφία τοῦ θεοῦ ἡ ἀποκεκρυμμένη* die Rede ist, welche Paulus nur *ἐν μυστηρίῳ* verkündet, so Eph. 3, 3. 4 von einem *μυστήριον*, in dessen Besitz Paulus ist, und 3, 9 von einer *οἰκονομία τοῦ μυστηρίου τοῦ ἀποκεκρυμμένου*. War es aber nach letzterer Stelle *ἀπὸ τῶν αἰώνων ἐν τῷ θεῷ* und nach 3, 5 *ἑτέραις γενεαῖς* (das Wort in den Paulinen nur Phil. 2, 15) *οὐκ ἐγνωρίσθη*, so ist auch dies nach 1 Kor. 2, 7 zu verstehen, wo es von der verborgenen Weisheit Gottes heisst *ἣν προώρισεν ὁ θεὸς πρὸ τῶν αἰώνων εἰς δόξαν ἡμῶν*. Dem entspricht genau Eph. 3, 10. 11 *ἵνα γνωρισθῇ ἡ σοφία τοῦ θεοῦ κατὰ πρόθεσιν τῶν αἰώνων*. Die *δόξα* aber erscheint 3, 16 in der prägnanten Verbindung *τὸ πλοῦτος τῆς δόξης*, welche aus Röm. 9, 23 gewonnen ist (S. 91) und selbst wieder an das *βάθος πλούτου* Röm. 11, 33 erinnert, wo auch die *ἀνεξιχνίαστοι ὁδοὶ αὐτοῦ* vorkommen. Daher fliesst Eph. 3, 8 die Bildung *τὸ ἀνεξιχνίαστον πλοῦτος τοῦ Χριστοῦ*. Nur in diesen beiden Stellen kommt *ἀνεξιχνίαστος* im N. T. vor — ein Beweis der bestimmten Abhängigkeit. Die Vorstellung endlich, dass Gott uns geoffenbaret hat, was kein Auge gesehen, kein Ohr gehört und in keines Menschen Herz gekommen (1 Kor. 2, 9), wird Anlass zu einer Grundthese des Epheserbriefes, wornach erst den »heiligen Aposteln« (so nie sonst im N. T.) das von Alters her verschwiegene Geheimniss kund gethan worden sei (3, 5 *νῦν ἀπεκαλύφθη τοῖς ἁγίοις ἀποστόλοις αὐτοῦ καὶ προφήταις ἐν πνεύματι* = 1 Kor. 2, 10 *ἡμῖν δὲ ἀπεκάλυψεν ὁ θεὸς διὰ τοῦ πνεύματος αὐτοῦ*). Den Inhalt dieses Geheimnisses aber bildet nach 3, 6 die Wissenschaft, dass die Heiden seien *συγκληρονόμα καὶ συμμέτοχα τῆς ἐπαγγελίας* — nach Gal. 3, 29 (*ἄρα τοῦ Ἀβραὰμ σπέρμα ἐστε κατ᾽ ἐπαγγελίαν κληρονόμοι*, vgl. Röm. 4, 12—16). Ganz anerkannter Weise endlich ist 3, 8 *ἐμοὶ τῷ ἐλαχιστοτέρῳ πάντων ἁγίων ἐδόθη ἡ χάρις αὕτη* nach 1 Kor. 15, 9. 10 und *ἐν τοῖς ἔθνεσιν εὐαγγελίσασθαι τὸ πλοῦτος τοῦ Χριστοῦ* nach Gal. 1, 16 geformt. Wenn Paulus sagt *θέατρον ἐγενήθημεν ἀγγέλοις* (1 Kor. 4, 9, vgl. auch 11, 10), so wird dies für unseren Verfasser um so mehr Anlass, 3, 10 den durch die Apostel publicirten Weltplan Gottes *ταῖς ἀρχαῖς καὶ ταῖς ἐξουσίαις ἐν τοῖς ἐπουρανίοις* kund gethan werden zu lassen. Im Uebrigen wirken noch folgende paulinische Momente auf seine Denk- und Ausdrucksweise ein: Röm. 5, 2 (die *προσαγωγὴ* durch Christus zum Vater = Eph. 3, 12). 7, 22 (der *ἔσω ἄνθρωπος* = Eph. 3, 16). 11, 4. 14, 11 (die Kniebeugung vor Gott = Eph. 3, 14). 1 Kor. 2, 14 (*γνῶναι* = Eph. 3, 19). 8, 1. 13, 2. 8 (die die *γνῶσις* übersteigende *ἀγάπη* = Eph. 3, 19). 8, 5 (*εἴτε ἐν οὐρανῷ εἴτε ἐπὶ γῆς* =

Eph. 3, 15 ἐν οὐρανοῖς καὶ ἐπὶ γῆς). 2 Kor. 4, 16 (μὴ ἐγκακεῖν = Eph. 3, 13. ὁ ἔσωθεν ἄνθρωπος = Eph. 3, 16. Vgl. S. 90). 7, 4 (die θλῖψις = Eph. 3, 13 (Vgl. S. 91), vielleicht auch Phil. 2, 10 (= Eph. 3, 14). 4, 7 (= Eph. 3, 19).

Innerhalb dieses allgemeinen Rahmens der paulinischen Ideenwelt erfolgt die Ausführung des oben angegebenen Lieblingsthemas auch hier in selbständiger und eigenthümlicher Weise, so dass wir in Kol. 1, 26 nur einen minder klaren, zusammengepressten Auszug der Eph. 3, 3. 5. 9 aus einander gelegten Gedankenreihen erkennen konnten (S. 49 fg.), wogegen umgekehrt Eph. 3, 9 φωτίσαι πάντας in Kol. 1, 28 νουθετοῦντες πάντα ἄνθρωπον καὶ διδάσκοντες πάντα ἄνθρωπον eine breitere Ausführung findet. Original ist ferner Eph. 3, 9. 10 (gegen Kol. 1, 26. 27). 13 (gegen Kol. 1, 24). 16 (gegen Kol. 1, 11). 18 (gegen Kol. 2, 7). Mit 3, 19 ist die Rede zu ihrem Ausgangspunkt 1, 17—19 zurückgekehrt; es folgt daher der Abschluss 3, 20. 21 = 1, 3—14 [1]). Erst bei Composition dieser volltönenden Schlussverse greift der Verfasser wieder auf das Original, und zwar richtig gleichfalls auf den Schluss des parallelen Abschnittes, also auf Kol. 1, 29 zurück [2]), welche Stelle er schon 3, 7 einmal, aber nur um sofort eine selbständige Ausführung daran zu knüpfen, gestreift hatte.

Nachdem so der Kolosserbrief bis 2, 15 die Motive zu den Ausführungen der ersten Hälfte des Epheserbriefes geliefert hat, fällt in letzterem die Stelle Kol. 2, 16—3, 4, weil der Polemik gegen Irrlehrer gewidmet, also dem allgemeinen Zwecke der Encyklica fremd, aus. Dass der Verfasser aber die echten Theile jener Stelle kannte, erhellt theils aus der Charakterisirung des νόμος τῶν ἐντολῶν Eph. 2, 15 durch den aus Kol. 2, 20 fliessenden (S. 73) Zusatz ἐν δόγμασιν, theils aus dem μυστήριον ἀποκεκρυμμένον ἐν τῷ θεῷ Eph. 3, 9, welches deutlich an Kol. 3, 3 ἡ ζωὴ ὑμῶν κέκρυπται ἐν τῷ θεῷ erinnert [3]). Da nun aber Kol. 3, 5—11 selbst Interpolation ist (S. 78 fg.), so beginnt der Verfasser seinen zweiten Theil Eph. 4, 2 richtig mit Reproduction von Kol. 3, 12. 13, um nach Einschub einer vom Kolosserbriefe unabhängigen Schilderung der sittlichen Zustände des Heidenthums wieder eben hierauf zurückzugreifen (4, 32. 5, 1. 2), wie das oben (S. 76 fg.) nachgewiesen ist.

Wir gehen von dieser allgemeinen Uebersicht des vierten Kapitels zur Construction desselben im Detail über. Weil gemäss den

1) **Ewald**, S. 187.
2) **Ewald**, S. 188.
3) **Bleek**, S. 243.

nach vorausgehendem Amen neu anhebenden Charakter desselben sein Eingang einer gewissen Feierlichkeit bedarf, erinnert sich der Verfasser zunächst an das παρακαλῶ οὖν ὑμᾶς, womit Paulus Röm. 12, 1 nach gleichfalls vorangegangenem Amen seinen praktischen Theil eröffnet[1]. Schon Theodor von Mopsuestia hat auf diesen gleichförmigen Anfang des praktischen Theiles beider Briefe aufmerksam gemacht[2]. Der Briefsteller bezeichnet sofort noch einmal das Subject der ganzen Ansprache förmlich als ἐγὼ ὁ δέσμιος ἐν κυρίῳ, wie 3, 1 ähnlich geschrieben war, um sodann diejenigen Theile des Kolosserbriefes zu reproduciren, welche er sich als Material für diese zweite Hälfte theils zurückgelegt, theils vorersehen hatte. Jenes war der Fall mit Kol. 1, 10 περιπατῆσαι ὑμᾶς ἀξίως τοῦ θεοῦ, was er, weil es ihm den Uebergang zur Paränese zu früh bahnte, bisher nicht hatte brauchen können (S. 136). Die Abwandlung des ἀξίως τοῦ θεοῦ in ἀξίως τῆς κλήσεως geschieht in Erinnerung an 1 Thess. 2, 12 (ἀξίως τοῦ καλοῦντος ὑμᾶς) und ganz in dem Sinne, wie Paulus seinen Gemeinden als κλητοῖς ἁγίοις schreibt (Röm. 1, 7. 1 Kor. 1, 2), um sie sofort an den allgemeinen Christenberuf zu erinnern[3]. Es ist damit nur ein anderes Stadium desselben Processes hervorgehoben, an welchen auch die Anrede Kol. 3, 12 ἐκλεκτοὶ τοῦ θεοῦ ἅγιοι καὶ ἠγαπημένοι erinnert. Schon hier also schwebt Kol. 3, 12. 13 vor, welche Stelle jetzt auch wirklich reproducirt wird (S. 76 fg.), während umgekehrt Eph. 4, 3 auf Kol. 3, 14 und das ἓν σῶμα Eph. 4, 4 auf Kol. 3, 15 einwirkt. Denn schon Eph. 4, 3 war der Punkt wieder erreicht, wo des Verfassers eigene Ideenwelt lebendig wird. Wie nämlich der Begriff der Kirche das Centrum derselben bildet, so fasst sein paränetischer Theil jetzt (4, 1—6) vor Allem diejenigen Pflichten in's Auge, welche sich aus ihrer Allgemeinheit und Einheit ergeben, um erst von da zu der Vielheit von Lebensstellungen überzugehen, welche sich für die Glieder der Gemeinde ergeben (4, 7—16)[4]. Hier also tritt wieder der Fall ein, dass die Rede vom Original des Kolosserbriefes sich emancipirt, um nur in allgemeineren paulinischen Reminiscenzen weiter zu schreiten. Doch hat in dem, was 4, 3 von der Liebe gesagt ist, Röm. 13, 10, und in dem, was 4, 4 von ἓν σῶμα καὶ ἓν πνεῦμα steht, 1 Kor. 10, 17. 12, 4. Röm. 12, 5 sein Echo. Dass dabei καλεῖν statt des beliebten εἰς vielmehr mit ἐν construirt wird, geschieht in Gemässheit von 1 Kor. 7, 15. Ferner klingt 4, 5 in

1) Ewald, S. 188.
2) Bei Pitra, a. a. O. S. 97.
3) Ewald, S. 189.
4) Ewald, S. 188.

εἷς κύριος 1 Kor. 8, 6. 12, 5 und in *ἓν βάπτισμα* 1 Kor. 1, 13, ebenso 4, 6 in *εἷς θεὸς ὁ πατήρ* Röm. 3, 30. 1 Kor. 8, 6. 12, 6, endlich 4, 7 in der individuellen Vertheilung der *χάρις* Röm. 12, 3—6. 1 Kor. 12, 7—11 an[1]). Dass die Reihenfolge der Aemter 4, 11 auf 1 Kor. 12, 28 (vgl. auch Röm. 12, 6—8) fusst, ist ziemlich allgemein anerkannt, und ergeben sich, wie sich zeigen wird (V, 2, 1) aus der Differenz beider Stellen wichtige Folgerungen. Auch in *πρὸς τὸν καταρτισμὸν τῶν ἁγίων . . . εἰς οἰκοδομὴν τοῦ σώματος τοῦ Χριστοῦ* 4, 12 drückt sich vielleicht noch eine Erinnerung an 1 Kor. 14, 26 *πάντα πρὸς οἰκοδομὴν γινέσθω*, noch mehr an 2 Kor. 12, 19 *τὰ δὲ πάντα ὑπὲρ τῆς ὑμῶν οἰκοδομῆς*, in *ἀληθεύοντες ἐν ἀγάπῃ* 4, 15 eine solche an Gal. 4, 16 (nur an diesen beiden Stellen findet sich das Wort) ab, während die ausführliche Beschreibung der Einheit des Allgemeineren und des Besonderen im Organismus 4, 16 auf Röm. 12, 5. 1 Kor. 12, 12 ruht, wiewohl der intransitive Gebrauch von *αὐξάνειν* 4, 15 darthut, dass wir es nicht mit Paulus selbst zu thun haben, welcher das Wort nur sensu transitivo gebraucht (1 Kor. 3, 6. 7. 2 Kor. 9, 10).

Das Verhältniss zum Kolosserbriefe kommt in dieser ganzen Partie, abgesehen von dem Nachklang von Eph. 4, 16 in Kol. 2, 2 (S. 50). 19 (S. 51 fg.), nur 4, 14 in Frage. Es ist dies die einzige Stelle, welche von dogmatisch-polemischem Klang begleitet ist und desshalb schon an sich dem Thema des Kolosserbriefes, speciell aber der Stelle Kol. 2, 8 correspondirt. In der That entspricht das *περιφέρειν* Eph. 4, 14 dem *συλαγωγεῖν* Kol. 2, 8, die *διδασκαλία* dort der *φιλοσοφία* hier, der *πανουργία* und *μεθοδεία* dort die *κενὴ ἀπάτη* hier, der *κυβεία τῶν ἀνθρώπων* dort die *παράδοσις τῶν ἀνθρώπων* hier. Nun wird sich aber zeigen (III, 3), dass die *κενὴ ἀπάτη* des Kolosserbriefes zwar dem Epheserbriefe, aber gerade nicht dieser Stelle, sondern einer späteren (5, 6) ihre Entstehung verdankt, und für die *παράδοσις τῶν ἀνθρώπων* wird sich gleichfalls eine andere Quelle darbieten (V, 1, 3). Im Uebrigen steht Kol. 2, 8 unabhängig da; aber auch im Epheserbriefe ist die ganze Ausführung der Warnung so original, dass man höchstens eine nebenher laufende Einwirkung der Erinnerung an Kol. 2, 8, soweit die Stelle ursprünglich ist, also namentlich an die Warnung vor dem *συλαγωγεῖσθαι διὰ τῆς φιλοσοφίας* annehmen kann, und auch diese Annahme findet ihre Bestätigung nach S. 60 erst darin, dass im unmittelbar Folgenden Reminiscenzen aus dieser Partie des Kolosserbriefes fortdauern und noch stärker hervortreten.

---

1) Hoekstra, S. 647.

Erst jetzt tritt der Verfasser seinem Publicum näher, indem er den heidenchristlichen Charakter desselben schärfer in's Auge fasst [1]. Wie aber bei den bisher noch aufgesparten Theilen des Kolosserbriefes (S. 136) zu Beginn des vorigen Abschnittes Kol. 1, 10 (= Eph. 4, 1) zur Verwendung gekommen war, so nach dem oben (S. 60) Festgestellten jetzt Kol. 2, 4. 6—8 (= Eph. 4, 17. 20. 21). Weitergehende Abhängigkeit vom Kolosserbriefe findet auch in dem nunmehr zu besprechenden Abschnitte Eph. 4, 17—24 nicht statt, wohl aber ist es der Epheserbrief, welcher nicht blos die Ausdrücke *ἀπηλλοτριωμένους* Kol. 1, 21 (= Eph. 2, 12. 4, 18) und *ἀκαθαρσία* mit *πλεονεξία* Kol. 3, 5 (= Eph. 4, 19), sondern auch Kol. 3, 9—11 die Unterbrechung der Paränese durch die Reproduction von Eph. 4, 22—24 (vgl. S. 81. 83) veranlasst hat.

Wie nun aber in unserem Abschnitte die Paränese 4, 1 selbst der Form nach wieder aufgenommen wird, so auch die dort schon unternommene Reproduction von Stellen des Römerbriefes. Nur ist es diesmal der Abschnitt Röm. 1, 21. 22. 24, im Anschlusse an welchen einleitungsweise (S. 81) Eph. 4, 17—19 ein Bild der moralischen Sachlage in der Heidenwelt entworfen wird. Dabei verräth schon die den Heiden zugeschriebene *ἄγνοια* 4, 18 den Nachbildner (sonst noch Apg. 3, 17. 17, 30. 1 Petr. 1, 14). Nach Vollendung des Gemäldes wird 4, 20. 21 sofort an den absoluten Gegensatz des christlichen und des heidnischen Bewusstseins erinnert, welcher identisch ist mit dem Gegensatze des *παλαιός* und des *καινὸς ἄνθρωπος* 4, 22—24. Auch diese letztgenannten Begriffe ruhen übrigens auf paulinischer Grundlage, da der *παλαιὸς ἄνθρωπος* in Röm. 6, 6, der *φθειρόμενος* 4, 22 in 2 Kor. 11, 3, die Aufforderung zum *ἀνανεοῦσθαι τῷ πνεύματι τοῦ νοός* 4, 23 in Röm. 12, 2 (*μεταμορφοῦσθαι τῇ ἀνακαινώσει τοῦ νοός*), der *καινὸς ἄνθρωπος* 4, 24 sowohl in der *καινότης ζωῆς* Röm. 6, 4, als in der Aussage *ὁ ἔσωθεν ἄνθρωπος ἀνακαινοῦται* 2 Kor. 4, 16 und in der *καινὴ κτίσις* Gal. 6, 15. 2 Kor. 5, 17, das Bild *ἐνδύεσθαι* endlich in Röm. 13, 12. 14. 1 Kor. 15, 53. 54. Gal. 3, 27. 1 Thess. 5, 8 hinreichende Parallelen hat [2].

»Nach dieser noch immer mehr allgemein gefassten Ermahnung lässt sich nun die Rede 4, 25—5, 21 näher in die einzelnen Tugenden und Laster herab, jene empfehlend, vor diesen ernst warnend — — als wollte er hier einen neuen christlichen Dekalog entwerfen« [3]. Während aber die Parallelen Kol. 3, 8—10 alle auf

---

1) Ewald, S. 188. 193.
2) Hoekstra, S. 647.
3) Ewald, S. 194.

Eph. 4, 22—26. 29. 31. 5, 4 zurückzuführen sind (S. 80 fg. 82 fg.), lehnt sich der Autor ad Ephesios bei Ausführung dieser seiner Sittenlehre so viel wie möglich an paulinische Stellen an. So wirkt gleich 4, 25 in *ὅτι ἐσμὲν ἀλλήλων μέλη* Röm. 12, 5 (*οἱ πολλοὶ ἓν σῶμά ἐσμεν ἐν Χριστῷ, τὸ δὲ καθ' εἷς ἀλλήλων μέλη*), in 4, 26 (*καὶ μὴ ἁμαρτάνετε*) 1 Kor. 15, 34, in 4, 27 (*μηδὲ δίδοτε τόπον τῷ διαβόλῳ*), zumal da unmittelbar vorher von *ὀργίζεσθαι* und *παροργισμός* die Rede ist, Röm. 12, 19 (*δότε τόπον τῇ ὀργῇ*) nach, und das *μᾶλλον δὲ κοπιάτω ἐργαζόμενος τὸ ἀγαθὸν ταῖς χερσίν* 4, 28 ist fast wörtlich aus 1 Kor. 4, 12 (*καὶ κοπιῶμεν ἐργαζόμενοι ταῖς ἰδίαις χερσίν*, wozu vgl. auch 1 Thess. 4, 11. 2 Thess. 3, 12 entlehnt, wozu überdies für *ἐργάζεσθαι τὸ ἀγαθόν* noch Röm. 2, 10. Gal. 6, 10 kommen. Endlich stammt das *πνεῦμα τὸ ἅγιον τοῦ θεοῦ ἐν ᾧ ἐσφραγίσθητε* 4, 30 wieder (vgl. S. 134) aus 1 Kor. 1, 22, die Zusammenstellung von *ὀργή* und *θυμός* 4, 31 aber aus Röm. 2, 8 (vgl. auch Gal. 5, 20). Der Kolosserbrief aber ist blos gegen Ende des Kapitels wieder zu Rathe gezogen, indem Kol. 4, 6 in Eph. 4, 29 (S. 61) und Kol. 3, 12. 13, soweit die Stelle nicht Eph. 4, 2 zur Verwendung kam, in 4, 32 reproducirt wird (S. 76 fg.).

Im fünften Kapitel setzt sich diese Methode einfach fort, da der Verfasser bei *γίνεσθε μιμηταί* und in der Anrede *τέκνα ἀγαπητά* 5, 1 von leiser Erinnerung an 1 Kor. 4, 14. 16 (vgl. S. 102), von einer bestimmteren 5, 2 theils an Kol. 3, 13 (vgl. S. 77), theils an Gal. 2, 20 (*τοῦ ἀγαπήσαντός με καὶ παραδόντος ἑαυτὸν ὑπὲρ ἐμοῦ*) geleitet erscheint. Zu *ὀσμὴ εὐωδίας* ist überdies auch Phil. 4, 18 zu vergleichen. Die Ausdrücke aber 5, 3 *πορνεία, ἀκαθαρσία, πλεονεξία* sammt der 4, 19 schon vorausgenommenen *ἀσέλγεια* finden sich Röm. 1, 24. 29. 1 Kor. 6, 18. 2 Kor. 12, 21. Gal. 5, 19. 1 Thess. 2, 3. 4, 3. 6. 7 (vgl. S. 88 fg.) beisammen, während *τὰ οὐκ ἀνήκοντα* 5, 4 aus Röm. 1, 28 *τὰ μὴ καθήκοντα*, die Erinnerung daran, dass solche Sünder keine *κληρονομία ἐν τῇ βασιλείᾳ τοῦ Χριστοῦ καὶ θεοῦ* haben 5, 5 aus Gal. 5, 21. 1 Kor. 6, 10, die bei dieser Gelegenheit und in solcher Gesellschaft genannten *εἰδωλολάτραι* gleichfalls aus 1 Kor. 6, 9. 10 stammen. Ferner ist von der *ὀργὴ τοῦ θεοῦ*, welche 5, 6 über die Menschen kommt, nach Anleitung von Röm. 1, 18 die Rede (S. 88), und ebenso verhält sich das *μὴ γίνεσθε συμμέτοχοι αὐτῶν* 5, 7 zu 2 Kor. 6, 14, das *ἦτε σκότος, νῦν δὲ φῶς* und *τέκνα φωτός* 5, 8 zu 1 Thess. 5, 5, der *καρπὸς τοῦ φωτὸς ἐν πάσῃ ἀγαθωσύνῃ καὶ δικαιοσύνῃ καὶ ἀληθείᾳ* 5, 9 zu Gal. 5, 22 (*ὁ καρπὸς τοῦ πνεύματός ἐστιν ... ἀγαθωσύνη*, welches Wort sonst nur noch Röm. 15, 14. 2 Thess. 1, 11 steht), das *δοκιμάζοντες τί ἐστιν εὐάρεστον τῷ κυρίῳ* 5, 10 zu Röm. 12, 2, das *μὴ συγκοινωνεῖτε τοῖς ἔργοις τοῖς ἀκάρποις*

τοῦ σκότους 5, 11 zu 2 Kor. 6, 14 und Röm. 13, 12, der Sachinhalt von *τὰ κρυφῇ γινόμενα*, welches *αἰσχρὸν καὶ λέγειν* ist 5, 12, formell zu 1 Kor. 11, 6. 14, 35. Tit. 1, 11, materiell zu Röm. 13, 13. Dass überhaupt die Stelle Röm. 13, 11—13 in dieser Partie des Epheserbriefes ganz besonders berücksichtigt ist, erhellt schon aus dem Bisherigen. Das Bild von Nacht und Tag war aus Röm. 13, 12. Eph. 5, 8 erschienen, ebenso die *ἔργα τοῦ σκότους* Eph. 5, 11; das vom Aufwachen aus dem Schlafe aus Röm. 13, 11 kommt Eph. 5, 14. Nicht minder ist das *εὐσχημόνως περιπατεῖν* aus Röm. 13, 13 in *ἀκριβῶς περιπατεῖτε* Eph. 5, 15 verwandelt, und der Gegensatz zu *κώμοις καὶ μέθαις καὶ ἀσελγείαις* folgt in *καὶ μὴ μεθύσκεσθε οἴνῳ* Eph. 5, 18 nach, wie *ἀποτιθέναι* und *ἐνδύεσθαι* aus Röm. 13, 12. 14 schon Eph. 4, 22. 24. 25 vorangegangen war. Aber auch sonst erinnert Eph. 5, 15 (*βλέπετε . . . πῶς*) an 1 Kor. 8, 9 (vgl. 3, 10), Eph. 5, 17 theils (*συνιέντες τί τὸ θέλημα τοῦ κυρίου*) noch einmal (vgl. S. 115) an Röm. 12, 2, theils (*μὴ γίνεσθε ἄφρονες*) an 2 Kor. 12, 11 (*γέγονα ἄφρων*), endlich Eph. 5, 20 an 1 Thess. 5, 18 (*ἐν παντὶ εὐχαριστεῖτε*).

Was nun aber das Verhältniss dieses Abschnittes zum Kolosserbriefe betrifft, so ist eine abermalige Einwirkung der Stelle, bei deren Reproduction wir zuletzt angekommen waren, Kol. 3, 12. 13, auf Eph. 5, 1. 2 nicht zu verkennen (S. 77), während umgekehrt der Autor ad Ephesios 4, 19 und 5, 3 im Kolosserbriefe (3, 5) combinirt und reproducirt hat. Somit begegnet auch hier die Abhängigkeit nur am Anfange des Abschnittes, während der Fortgang selbständig ist. Denn auch *ἀλλὰ μᾶλλον εὐχαριστία* 5, 4 ist keineswegs, wie **Bleek** und **Ewald** meinen, aus *εὐχάριστοι γίνεσθε* Kol. 3, 15 entstanden, und noch weniger ist Eph. 5, 6 abhängig vom Kolosserbriefe. Zwar einen Nachklang der Form der Warnung Kol. 2, 4 in *μηδεὶς ὑμᾶς ἀπατάτω* haben wir oben schon anerkannt (S. 60); dieselbe braucht aber ebenso wenig bewusster Natur zu sein, als die ganz ähnliche Stelle 2 Thess. 2, 3 *μή τις ὑμᾶς ἐξαπατήσῃ κατὰ μηδένα τρόπον* eine Nachbildung der Epheser- und Kolosserstelle sein muss. Dagegen üben umgekehrt die *κενοὶ λόγοι* der ersten Hälfte von Eph. 5, 6 ihren Einfluss auf *κενὴ ἀπάτη* Kol. 2, 8 (S. 154), wie die zweite Hälfte jenes Verses auf Kol. 3, 6 [1]). Man hat zwar behauptet, im Epheserbriefe sei in jener ersten Hälfte um so mehr blos ein hereingeschobener Zwischensatz zu erkennen, als das folgende *διὰ ταῦτα γάρ* sich nicht auf *κενοῖς λόγοις*, in welchem Falle Paulus *δι' οὓς* geschrieben haben würde, sondern auf die 5, 3—5 genannten

1) **Mayerhoff**, S. 93.

Laster beziehe, die aber doch wohl Niemand im Ernste als mit dem Christenthum vereinbar gepredigt haben werde[1]. Aber wir kennen ja die antinomistische Gnosis aus den Johannes- und Judasbriefen, und überdies hat die Warnung Eph. 5, 6 auch gerade mit Bezug auf specielle und feinere Unsitten, wie *εὐτραπελία* und *μωρολογία* 5, 4 ihren guten Sinn. Wie sonach Eph. 5, 6 in Kol. 2, 8. 3, 6, so wirkt Eph. 5, 8 in Kol. 3, 7, Eph. 5, 19 aber in Kol. 3, 16 nach, ja selbst die *αἰσχρολογία* Kol. 3, 8 ist offenbar Nachklang von *αἰσχρότης καὶ μωρολογία* Eph. 5, 4.

Aber auch die gewohnte Weise des umgekehrten Verhältnisses verleugnet der Epheserbrief in diesem Abschnitte nicht. Schon oben fanden wir den Verfasser plötzlich auf den Schluss der eigentlichen Ausführungen des Kolosserbriefes, auf Kol. 4, 6 überspringend (S. 144). Von hier liest er jetzt eine Weile rückwärts, bis die entstandene Lücke wieder ganz ausgefüllt ist. So reproducirt er also zunächst Kol. 4, 5 in Eph. 5, 15. 16 (S. 60 fg.), dann, Kol. 4, 2—4 absichtlich aufsparend, Kol. 3, 17 in Eph. 5, 20, letzteres so, dass er aus *θεὸς πατήρ* die in dieser Absolutheit bei Paulus nur 1 Kor. 15, 24, und hier im bestimmten Gegensatze gegen das Werk des Sohnes stehende Formel *θεὸς καὶ πατήρ* macht. Die Disposition der ganzen Stelle aber hat Ewald wenigstens übersichtlicher und behältlicher gemacht, wenn er darin eine Art von christlichem Dekalog erkennen lehrt, dessen erste Tafel das Lügen (4, 25), Zürnen (4, 26. 27), Stehlen (4, 28), faule Rede (4, 29. 30) und bittere Gesinnung (4, 31. 32) verbietet, während die zweite, mit 5, 1 neu anhebend, aus den Geboten der Liebe (5, 1. 2), der Keuschheit (5, 3—5), des Wandels im Lichte (5, 6—14), der sorgfältigen Zeitbeachtung (5, 15—17) und der gottesdienstlichen Begeisterung (5, 18—20) besteht[2].

Mit 5, 21, wozu Phil. 2, 3 eine Sachparallele bildet, gibt der Verfasser in der Form einer Ermahnung zu gegenseitiger Selbstunterordnung der Christen als solcher eine allgemeine Ueberschrift zu dem Kapitel von den Standespflichten (5, 22—6, 9). Gleich der erste Abschnitt (5, 22—33) ist übrigens in einem Geiste gehalten, welcher dem Apostel, der sich selbst 1 Kor. 7, 2 so individuell zeichnet, fremd, wo nicht widersprechend ist. Nichts desto weniger ist 5, 23 die Vorstellung, dass der Mann *κεφαλὴ γυναικός* ist, aus 1 Kor. 11, 3[3], und 5, 27 die Beschreibung der Braut als fleckenloser Jungfrau, welche dem Herrn »dargestellt« wird, aus 2 Kor. 11, 2[4],

1) Hoekstra, S. 649.
2) Sieben Sendschreiben, S. 194 fg.
3) Hoekstra, S. 648.
4) Ewald, S. 202.

das *θάλπειν τὴν ἑαυτοῦ σάρκα* 5, 29 aus 1 Thess. 2, 7, die *μέλη τοῦ σώματος*, die wir selbst sind 5, 30, wieder aus Röm. 12, 5. 1 Kor. 6, 15; das Citat von Gen. 2, 24 erfolgt 5, 31 nach Vorgang von 1 Kor. 6, 16, wie auch die eingehende Erörterung über das Sklavenverhältniss 6, 5—9 »lediglich eine Illustration zu 1 Kor. 7, 22« ist[1]). Man vergleiche insonderheit noch zu *ἐπὶ τῆς γῆς* 6, 3 dieselbe, gleichfalls in einem Citat vorkommende Formel Röm. 9, 28 und zu *ποιήσῃ ἀγαθόν* Eph. 6, 8 den gleichen Ausdruck Röm. 7, 19. 13, 3.

Verhältnissmässig selbständig wie der Eingangssatz 1, 3—14 ist die, diesem auch an rhetorischem Schwung gleichkommende[2]) Schlussperiode 6, 10—20. Aber wie jener von Kol. 1, 5 ausgeht, so hat diese in Kol. 4, 2—4, einer zwischen den zuletzt reproducirten Stellen Kol. 3, 17 und 4, 5 gerade in der Mitte stehenden, also nachzutragenden Partie, ihren Zielpunkt, dem sie zustrebt. Den Leser der Paulusbriefe erkennt man freilich auch schon vorher in der charakteristischen Metamorphose, welche das einfache *κραταιοῦσθε* 1 Kor. 16, 13 erfahren hat, wenn es Eph. 6, 10 lautet *ἐνδυναμοῦσθε ἐν τῷ κράτει τῆς ἰσχύος αὐτοῦ*, und 6, 12 in der freilich invertirten Aufnahme der paulinischen Verbindung *σὰρξ καὶ αἷμα* Gal. 1, 16. 1 Kor. 15, 50. Eben desshalb wird aber auch das Bild 6, 11—17 direct durch 1 Thess. 5, 8 veranlasst[3]), nicht aber Jes. 59, 17 als die gemeinsame Wurzel beider Stellen zu denken sein. Nur sind zu Panzer und Helm nach Anleitung von 2 Kor. 10, 4 noch andere *ὅπλα τῆς στρατείας ἡμῶν* getreten. Endlich lenkt 6, 18 wieder mit Hülfe einer Participialverbindung nach dem Originale ein. Dabei werden die Sätze Kol. 4, 2 *τῇ προσευχῇ προσκαρτερεῖτε* und *γρηγοροῦντες ἐν αὐτῇ* vermöge des Gesetzes der Doublette (S. 129) und eines zugleich damit wirksamen Nachklanges von Röm. 13, 6 (*εἰς αὐτὸ τοῦτο προσκαρτεροῦντες*) so verschränkt, dass der zweite mit *καὶ εἰς αὐτὸ ἀγρυπνοῦντες* beginnt, während die Sprachfarbe des Epheserbriefes nach S. 117 sowohl an *διὰ πάσης προσευχῆς καὶ δεήσεως* als an *ἐν πάσῃ προσκαρτερήσει καὶ δεήσει* zu erkennen ist. Die Combination *προσευχή* und *δέησις* steht noch Phil. 4, 6. 1 Tim. 2, 1. 5, 5. Aber Paulus verbindet mit *δέησις* meist *ὑπέρ* (Röm. 10, 1. 2 Kor. 1, 11. 9, 14. Phil. 1, 4. 1 Tim. 2, 1. 5, 5. 2 Tim. 1, 3, nur Phil. 1, 4 *ἐπί*, nicht aber *περί*). Das blos bei Paulus und den paulinischen Schriftstellern vorkommende *προσκαρτερεῖν* ist zum Substantiv *προσκαρτέρησις* geworden. Bei der *ἄνοιξις τοῦ στόματος* 6, 19 war der Verfasser unbewusst von 2 Kor. 6, 11 (S. 87),

1) Weiss, S. 479.
2) Ewald, S. 205.
3) Ewald, S. 206.

bei dem δοθῇ vielleicht von Gal. 3, 22, bei γνωρίσαι τὸ μυστήριον von Röm. 9, 22 (γνωρίσαι τὸ δυνατὸν αὐτοῦ), bei πρεσβεύω 6, 20 wohl von 2 Kor. 5, 20 abhängig.

Das Briefliche 6, 21. 22 ist aus der, nach den schon reproducirten Theilen des Kolosserbriefes unmittelbar folgenden Stelle Kol. 4, 7. 8 übertragen[1]) und bei dieser Gelegenheit auch das paulinische αὐτὸ τοῦτο aufgenommen[2]). Desgleichen wird vor ὑμεῖς ein die Abfassungsverhältnisse des Briefes verrathendes (S. 25) καί eingeflochten, und aus τὰ περὶ ὑμῶν wird τὰ περὶ ἡμῶν, weil der Leserkreis des Epheserbriefes unbestimmter gehalten ist, also von τὰ περὶ ὑμῶν keine Rede sein kann[3]). Ein selbständiger Epilog folgt 6, 23. 24. Er gilt aber, entsprechend dem durchgehenden Charakter des Universalismus unseres Briefes[4]), nicht ὑμῖν, sondern »allen Brüdern, die den Herrn lieben in Unvergänglichkeit«, was zum Schlusse noch einmal theils an 1 Kor. 15, 42 (ἐν ἀφθαρσίᾳ), theils an 1 Kor. 16, 22 (εἴ τις οὐ φιλεῖ τὸν κύριον, ἤτω ἀνάθεμα) erinnert.

3. Die Interpolation des Kolosserbriefes.

Den ursprünglichen Eingang des Briefes haben wir noch Kol. 1, 1—8 fast intakt vor uns. Nur 1, 6 lassen sich in ἠκούσατε καὶ ἐπέγνωτε τὴν χάριν τοῦ θεοῦ ἐν ἀληθείᾳ die ersten Töne des fremdartigen Themas vernehmen (vgl. IV, 2, 3), welches dann je in den zweiten Hälften der Verse 1, 9. 10 (= Eph. 1, 8. 11. 17. 2, 10) schon voller angeschlagen wird (vgl. S. 84 fg. 122 fg.). Zum Eigenthum des Autor ad Ephesios ist nach S. 85 auch καὶ αἰτούμενοι zu schlagen. Paulus hat dieses Verbum nur 1 Kor. 1, 22, und zwar im Activ, während auch Eph. 3, 13. 20 das Medium steht. Wie aber von der Erinnerung an sein eigenes Werk, so ist der Bearbeiter auch von paulinischen Reminiscenzen beeinflusst. So in 1, 9 (πληρωθῆτε τὴν ἐπίγνωσιν τοῦ θελήματος αὐτοῦ ἐν πάσῃ σοφίᾳ) von Röm. 15, 13 (πληρώσαι ὑμᾶς πάσης χαρᾶς) und 14 (αὐτοὶ μεστοί ἐστε ἀγαθωσύνης, πεπληρωμένοι πάσης γνώσεως), so 1, 10 von 1 Thess. 4, 1 (τὸ πῶς δεῖ ὑμᾶς περιπατεῖν καὶ ἀρέσκειν θεῷ = εἰς πᾶσαν ἀρέσκειαν welches Substantiv nicht paulinisch ist, wohl aber ἀρέσκειν), und 1, 11 (δυναμούμενοι) von Röm. 4, 20. Der Hauptsache nach findet die letztgenannte Kolosserstelle ihr Original freilich in Eph. 1, 19. 3, 16 (S. 85 fg.). Auch 1, 12 kommt noch ganz auf die Rechnung desselben

1) Ewald: Sieben Sendschreiben, S. 157 fg. 160. 207.
2) Mayerhoff, S. 105. 3) Hönig, S. 87. 4) Braune, S. 4.

Interpolators, da εὐχαριστοῦντες Doublette (S. 124) und der κλῆρος τῶν ἁγίων im Sinne der κληρονομία ἐν τοῖς ἁγίοις Eph. 1, 18 und des ἐκληρώθημεν Eph. 1, 11 zu nehmen ist[1]. Man merkt hier also durchweg dieselbe Nachbarschaft des Epheserbriefes, aus welcher auch die vorangehenden Zusätze entstanden sind. Selbst der Schluss ἐν τῷ φωτί ist charakteristisch für den Verfasser des Epheserbriefes (S. 118), welcher sich hier nur mit τῷ (καλέσαντι καὶ, so B) ἱκανώσαντι an den Sprachgebrauch des Paulus (2 Kor. 3, 6) anlehnt, aber schon mit τῷ πατρί wieder davon weit genug entfernt.

Soweit die Stelle 1, 9—13 echt ist, leitet sie den Wunsch ein, die Leser möchten ἀξίως τοῦ θεοῦ wandeln (1, 10) im Bewusstsein der ihnen zu Gute gekommenen Erlösungsthat Gottes (1, 13). Somit stellt aber erst 1, 21 wieder unmittelbaren Anschluss an 1, 13 dar, während der dazwischentretende christologische Excurs nach der einstimmigen Erklärung sämmtlicher Ausleger seine Entstehung nur einem Vorblicke auf die Irrlehre verdankt. Nun bezieht er sich aber durchaus auf diejenigen Theile der Irrlehre, welche selbst erst einen späteren Farbenauftrag auf das ursprüngliche Gemälde darstellen (V, 3, 2). Den angelologischen und christologischen Thesen der Gegner will, um sie im weiteren Verlaufe desto sicherer zu schlagen, der Ueberarbeiter jetzt schon seine Christologie gegenüberstellen. Daher das Gezwungene und Unmotivirte der ganzen Stelle 1, 14—20. Nicht blos Hönig ist trotz seiner durchgeführten Vorliebe für den Kolosserbrief nicht unempfänglich für das Tendenziöse dieser Ueberleitung[2], sondern selbst der in dieser Beziehung ganz anders stehende Hofmann findet, wenn auch nicht schon 1, 14, so doch 1, 15 zwar grammatisch angesehen nur einfache Fortsetzung der Relativstructuren, sachlich angesehen aber den Beginn einer Aussage vom Sohne Gottes, welche durch die vorangehende Gedankenreihe keineswegs mit Nothwendigkeit gefordert war[3]. Da sich nun der Inhalt von 1, 19. 20 ebenso auf 1, 14 zurückbezieht, wie 1, 16—18 auf 1, 15[4], so haben wir in der ganzen Stelle einen Einschub zu erkennen, welcher so zu Stande gekommen ist, dass zuerst in dem blos überleitenden und erkennbar angeschweissten (S. 48) Verse 14 die Stelle Eph. 1, 7 angeschlossen, sodann aber

1) Ewald: Sieben Sendschreiben, S. 176.

2) S. 70: »Es wäre, um dem Wunsche, dass die Leser Christi würdig wandeln möchten, Nachdruck zu verleihen, genügend gewesen, auf die Erlösung durch Christus hinzuweisen, wie das auch 1, 13. 14 und wieder von 19 an geschieht; überflüssig aber war eine Episode wie Vs. 15—17.«

3) IV, 2, S. 14.

4) R. Schmidt, S. 182 fg.

ihrer relativischen Form in 1, 15 eine weitere Parallele geschaffen wurde, deren Inhalt die Betrachtung erst recht entschieden auf Christi Person fixirt. Weiterhin wird zunächst 1, 16—18 der Inhalt von 1, 15 erklärt[1]), und 1, 19. 20 leitet wieder in den Zusammenhang des Originals mit theilweiser Benutzung seiner Ausdrücke zurück. Der christologische Excurs selbst aber zeigt Abhängigkeit von paulinischen Briefen, namentlich 1, 15 von 2 Kor. 4, 4 (*ὅς ἐστιν εἰκὼν τοῦ ϑεοῦ*)[2]), und 1, 18 (*ὅς ἐστιν ἀρχή, πρωτότοκος ἐκ τῶν νεκρῶν ἵνα γένηται ἐν πᾶσιν αὐτὸς πρωτεύων*) der Form nach vielleicht von 2 Kor. 6, 14 (*μὴ γίνεσϑε ἑτεροζυγοῦντες*), der Sache nach entschieden von 1 Kor. 15, 20 (*Χριστὸς ἐγήγερται ἐκ νεκρῶν ἀπαρχὴ τῶν κεκοιμημένων*)[3]). 23 (*ἕκαστος ἐν τῷ ἰδίῳ τάγματι, ἀπαρχὴ Χριστός*), endlich auch noch (vgl. S. 97) von Röm. 8, 29 (*εἰς τὸ εἶναι αὐτὸν πρωτότοκον ἐν πολλοῖς ἀδελφοῖς*).

Während aber im Allgemeinen Kol. 1, 15—18 zu den wenigen Stellen gehört, in welchen, gemäss seinem, bei der Ueberarbeitung des Kolosserbriefes befolgten, speciellen Zweck der Interpolator eine relative Selbständigkeit des Gedankens offenbart und nicht wesentlich nur sich selbst aus dem Epheserbriefe wiederholt, tritt er dafür mit den Worten 1, 18 *καὶ αὐτός ἐστιν ἡ κεφαλὴ τοῦ σώματος* wieder ganz in die Ideensphäre des Epheserbriefes zurück, d. h. er sagt dasselbe, was er auf dem Gebiete des Epheserbriefes schon 1, 22 (*αὐτὸν ἔδωκεν κεφαλὴν ὑπὲρ πάντα τῇ ἐκκλησίᾳ*). 23 (*ἥτις ἐστὶν τὸ σῶμα αὐτοῦ*). 4, 15 (*ὅς ἐστιν ἡ κεφαλή*). 5, 23 (*ὁ Χριστὸς κεφαλὴ τῆς ἐκκλησίας*) gesagt hatte. Wie sehr es ihm aber auch hier auf diesen Gedanken, dessen Motivirung selbst Hofmann Kol. 1, 18 »minder deutlich« findet als Eph. 1, 22[4]), ankommt, erhellt daraus, dass derselbe zwar formell dem Zusammenhange der ganzen Stelle eingegliedert, aber durch das nachdrucksvoll wiederholte *αὐτός* zugleich davon abgehoben erscheint[5]).

Es lässt sich sogar noch mehr behaupten. Der Verfasser hat in der Stelle 1, 16—19 fast durchaus im Anschlusse an Eph. 1, 20—23 gearbeitet (S. 98 fg.), wendet sich daher jetzt folgerichtig zum zweiten Kapitel des Epheserbriefes, dessen wesentlicher Inhalt in den Versen Kol. 1, 20. 21 zusammengedrängt erscheint (vgl. S. 68 fg. 91 fg.). Aber auch aus dem ersten Kapitel stellen sich nachträglich noch einige verwandte Elemente ein. Wenn im Allgemeinen Kol. 1, 20

1) R. Schmidt, S. 182.
2) Hoekstra, S. 647.
3) Hoekstra, S. 647.
4) IV, 2, S. 174.
5) Hofmann, S. 19.

nur aus Eph. 1, 10 verständlich erscheint (S. 92), so ist nicht ausser Augen zu lassen, dass dieselbe Stelle auch schon den leitenden Gedanken des Einschubs von 1, 16 an enthält. Wie nämlich Kol. 1, 16 einerseits nur näher präcisirt, was Eph. 3, 9. 10 gesagt ist, dass Gott der *τὰ πάντα κτίσας* zu dem Zwecke sei, um in der Jetztzeit den *ἀρχαὶ καὶ ἐξουσίαι* die abschliessende kosmische Bedeutung seines Sohnes zu offenbaren, so klingt andererseits sowohl in *τὰ ἐν τοῖς οὐρανοῖς καὶ τὰ ἐπὶ τῆς γῆς, τὰ ὁρατὰ καὶ τὰ ἀόρατα* Kol. 1, 16, als auch in *εἴτε τὰ ἐπὶ τῆς γῆς εἴτε τὰ ἐν τοῖς οὐρανοῖς* Kol. 1, 20 das *τὰ ἐν τοῖς οὐρανοῖς καὶ τὰ ἐπὶ τῆς γῆς* Eph. 1, 10 nach. Aber auch die Aussage, dass *τὰ πάντα ἐν αὐτῷ συνέστηκεν* Kol. 1, 17, hängt sachlich zusammen mit *ἀνακεφαλαιώσασθαι τὰ πάντα ἐν τῷ Χριστῷ* Eph. 1, 10 (vgl. IV, 3, 3), wie nicht minder auch der ganze Inhalt von 1, 19[1]. Dass dabei der Verfasser von 1, 20 zugleich von Erinnerung an Röm. 11, 28. 2 Kor. 5, 18. 19 geleitet erscheint, hat sich schon früher herausgestellt (S. 92 fg.), und wahrscheinlich ist bezüglich des Gebrauches von *ἀνεγκλήτους*, wodurch Kol. 1, 22 über Eph. 1, 4 hinausgeht, auch Erinnerung an 1 Kor. 1, 8 (*ὃς καὶ βεβαιώσει ὑμᾶς ἕως τέλους ἀνεγκλήτους*) im Spiele. Sonst kommt nämlich gerade dieses Wort nur noch in den Pastoralbriefen vor. Dagegen braucht Paulus nie das Prädicat *ἄμωμος* (selbst Phil. 2, 15 ist *ἀμώμητα* zu lesen), und überhaupt würde er schwerlich geschrieben haben, wie Kol. 1, 22 gelesen wird, sondern etwa *εἰς τὸ παριστάνειν ὑμᾶς*[2]. Dass dagegen der Autor ad Ephesios sich dieses paulinische (Röm. 6, 13. 16. 19. 12, 1. 14, 10. 1 Kor. 8, 8. 2 Kor. 4, 14. 11, 2) Zeitwort zu eigen gemacht hat, geht schon aus Eph. 5, 27 hervor, wo allein auch die Adjective *ἅγιος* und *ἄμωμος* in ähnlichem Zusammenhange wieder zum Vorschein kommen. So erst gewinnt ein früher (S. 47) noch unbestimmter hingestelltes Resultat volle Beweiskraft.

Ueberblicken wir diese erste, am Schlusse (1, 23) zu ihrem eigenen Ausgangspunkte zurückkehrende (S. 122), Interpolation, so erhellt, wie die Parallelen fast alle in den beiden ersten Kapiteln des Epheserbriefes beisammen liegen. Während Anklänge an spätere Stellen nur vereinzelt sind und blos die Identität des schriftstellerischen Moments darthun, wird anzunehmen sein, der Verfasser habe, bevor er Kol. 1, 9—23 so erweiterte, wie die Stelle jetzt vorliegt, die beiden ersten Kapitel seines Epheserbriefes durchgelesen, ja sie vor sich gehabt. Daher die vielfach gleiche Akoluthie der

1) Hofmann, IV, 2, S. 25.
2) Mayerhoff, S. 31.

Parallelen Kol. 1, 9 = Eph. 1, 8. 17. Kol. 1, 10 = Eph. 2, 10. Kol. 1, 11 = Eph. 1, 19. Kol. 1, 12 = Eph. 1, 11. 18. Kol. 1, 13 = Eph. 1, 6. 2, 2. 3. Kol. 1, 14 = Eph. 1, 7. Kol. 1, 15—20 = Eph. 1, 10. 20—23. Kol. 1, 20. 21 = Eph. 2, 3. 13—17. Kol. 1, 22 = Eph. 1, 4. Wäre nicht der Eingang des Epheserbriefes bei der Ueberarbeitung des Kolosserbriefes gleich von vorn herein vorzugsweise wirksam gewesen, so wäre ebenso auch die umgekehrte Thatsache unerklärlich, dass die zahlreichen Parallelen zu Eph. 1, 3—14 sich alle im ersten Kapitel des Kolosserbriefes zusammenfinden.

Wie aber mit Kol. 1, 20. 21 zum zweiten, so schreitet der Ueberarbeiter mit Kol. 1, 23 zum dritten Kapitel des Epheserbriefes weiter, welches er gleichfalls durchgelesen hat, ehe er die Stelle Kol. 1, 24—29 componirt (vgl. S. 140). Merklich wird dies schon 1, 23 an dem Einschub des dem Paulus fremden Wortes *θεμελιοῦν*, zumal dasselbe ganz in der Form von Eph. 3, 18 steht (S. 50). Im Uebrigen aber arbeitet der Verfasser hier unter dem Eindrucke derselben Paulusstellen, welche schon die Gestalt der Parallelen im Epheserbrief bestimmt hatten (S. 90 fg.). Namentlich klingt Kol. 1, 24 das *νῦν χαίρω* aus 2 Kor. 7, 9, die *θλίψεις* im Allgemeinen aus 2 Kor. 1, 4. 7, 4 nach, während der Ausdruck *ἀνταναπληρῶ τὰ ὑστερήματα τῶν θλίψεων τοῦ Χριστοῦ ἐν τῇ σαρκί μου* formell aus 1 Kor. 16, 17. 2 Kor. 9, 12. 11, 9, der ganze Gedanke des zu Gunsten der Leser erduldeten Leidens aus Eph. 3, 13 sich erklärt (vgl. übrigens IV, 2, 5). Dem Paulus ist vielleicht keine Aussage des Kolosserbriefes so fremd wie die eben besprochene (S. 21 fg.). Auch würde er sich einen *διάκονος ἐκκλησίας* wie Kol. 1, 24. 25 schwerlich genannt haben, da dieser Ausdruck nach Röm. 16, 1 das Subject von Leistungen bezeichnet, welche einer Einzelgemeinde zu gut kommen. Die Verse 1, 26. 27 stellen sich als Eigenthum des Verfassers von Eph. 1, 9. 18. 3, 3. 5. 9 schon durch die Formel *ἀπὸ* (wofür 1 Kor. 2, 7 *πρὸ*) *τῶν αἰώνων*, ferner durch die Frageform *τί τὸ πλοῦτος* (S. 115) und durch das ganze logische und sprachliche Verhältniss der Parallele (S. 49 fg.) heraus. Nur er stellt mit *νυνὶ δὲ ἐφανερώθη* die Gegenwart der Ewigkeit gegenüber, während das paulinische *νυνὶ δὲ πεφανέρωται* Röm. 3, 21 einfach zwischen Jetzt und Früher unterscheidet. Im folgenden Verse 28 könnte zwar an sich jeder einzelne Satz paulinisch sein — streicht doch Weisse das *νουθετοῦντες πάντα ἄνθρωπον κ. τ. λ.* nur als Parallele von 1 Kor. 4, 14[1]), und hat doch die Betonung der gewissenhaften Bemühung um jeden Einzelnen ihres Gleichen in 1 Thess. 2, 11. Aber wie an letzterer Stelle der

1) S. 61.

Plural im Zusammenhange begründet ist, so stört er dagegen Kol. 1, 28, wo der Singular voranging (1, 25) und nachfolgt (1, 29). Dazu kommt, dass der Vers schon an sich nur den Inhalt von 1, 25 wiederholt[1]), ja sogar mit sich selbst verglichen rein tautologisch ist, wie der zweimal wiederholte Begriff des Belehrens und das dreimal wiederholte *πάντα ἄνθρωπον* beweisen. Ueberdies verräth *ἐν πάσῃ σοφίᾳ* hinter *διδάσκοντες* den Verfasser von 1, 9. 3, 16, und der *ἄνθρωπος τέλειος* den Verfasser von Eph. 4, 13. Kleinere und zweifelhaftere Interpolationen des ersten Kapitels, wie 1, 8 *ἐν πνεύματι* (S. 119), 1, 9 *ἀφ' ἧς ἡμέρας ἠκούσαμεν* (S. 123), 1, 23 *τῆς ἐλπίδος* (S. 122) und *ἐν δυνάμει* 1, 29 (S. 120 fg.), mögen schliesslich noch Erwähnung finden.

Im zweiten Kapitel steht der Kolosserbrief verhältnissmässig am originalsten und selbständigsten da, und **Reuss** will die Parallelen sogar auf Kol. 2, 11. 13. 14 = Eph. 2, 5. 11. 15 reduciren[2]). Aber wie gezeigt (S. 126), fangen die Schwierigkeiten bereits an dem Schlusstone von 2, 1 an, indem Paulus nach Gal. 1, 22. 1 Thess. 2, 17 das *ἐν σαρκί* entbehrlich erachtet haben würde, während es die nicht blos räumliche, sondern auch zeitliche Entfernung eines Verfassers verräth, der den Apostel bereits dem Fleische entrückt, im Himmel weiss. Im folgenden Verse (2, 2) entstammt das mit *συμβιβασθέντες* anhebende Satzglied lediglich einem Rückblicke auf das soeben (Kol. 1, 23—29) reproducirte dritte Kapitel des Epheserbriefes. Eine Erinnerung an die Einführung Christi als *θεοῦ σοφία* 1 Kor. 1, 24. 30 mag hinzu getreten sein[3]). Der Hauptinhalt von Kol. 2, 2. 3 aber entspricht der Stelle Eph. 3, 18. 19 (S. 50. 142), wozu noch das *μυστήριον ἀποκεκρυμμένον* Eph. 3, 9 kommt, welches sowohl in dem *μυστήριον Χριστοῦ* Kol. 2, 2 als in den *θησαυροὶ ἀπόκρυφοι* Kol. 2, 3, einem übrigens dem Paulus durchaus fremden Ausdrucke, nachklingt. Zu bemerken ist noch, dass die *πληροφορία τῆς συνέσεως* Kol. 2, 2 jedenfalls mehr an die *πληροφορία τῆς ἐλπίδος* Hebr. 6, 11 oder *πληροφορία πίστεως* Hebr. 10, 22 erinnert als an den paulinischen Begriff der *πληροφορία* (1 Thess. 1, 5. Röm. 4, 21. 14, 5).

Solcher Gestalt schliesst sich *τοῦτο* Kol. 2, 4 fast unmittelbar an den Vers 1 an, auf dessen Inhalt es ohnehin bezogen werden muss. Denn es kann nur dieselbe Aussage meinen, auf welche anerkanntermaassen auch 2, 5 zurücksieht, also 2, 1. Somit erklärt 2, 4, wesshalb Paulus die Leser wissen lassen will, wie sehr er nach

---

1) **Mayerhoff**, S. 47.
2) S. 104. 3) **Hoekstra**, S. 647.

2, 1 sich um sie bemüht. Niemand soll ihnen das ausreden *ἐν πιθανολογίᾳ*. Der Ueberarbeiter, welcher den Vers missverständlich bereits als Einleitung der Invective gegen die Irrlehrer fasst, hat wahrscheinlich diese erklärende Beifügung veranstaltet, welche abgesehen von ihrer Eigenschaft als Schlusston (S. 120) auch insofern Bedenken erregt, als Paulus wohl geschrieben haben würde *ἐν πειθοῖς σοφίας λόγοις* 1 Kor. 2, 4, während der Autor ad Ephesios, welcher Kol. 3, 8 *αἰσχρολογία* geschrieben hat, solche Zusammensetzungen liebt[1]) und hier geradezu die Ausdrücke 1 Kor. 2, 4 und Röm. 16, 18 zu combiniren scheint.

Mit um so grösserer Sicherheit lässt sich die Hand des Interpolators im unmittelbar folgenden Abschnitte nachweisen, insofern ihn das *παρελάβετε τὸν Χριστὸν Ἰησοῦν* Kol. 2, 6 in den Zusammenhang theils von Eph. 3, 17 (*κατοικῆσαι τὸν Χριστὸν ἐν ταῖς καρδίαις ὑμῶν*), theils von Eph. 3, 18 (*καταλαβέσθαι*) versetzt. Ueberdies hat ja auf letzterer Stelle sein Blick schon Kol. 2, 2 geschwebt, als er *συμβιβασθέντες* in der Structur von *ἐρριζωμένοι* schrieb (S. 50). Letzteres bildet jetzt geradezu das erste Wort in dem Einschub, welcher Kol. 2, 7 erfolgt und als solcher schon daraus zu erkennen ist, dass die Bilder *ἐρριζωμένοι καὶ ἐποικοδομούμενοι* zu der Vorstellung des *περιπατεῖτε* Kol. 2, 6 so wenig passen, dass Schenkel sogar einen neuen Satz damit zu eröffnen versuchte[2]). Derselbe Grund spricht auch gegen *βεβαιούμενοι*[3]), welches an sich paulinisch ist (ausser 1 Kor. 1, 6. 8. 2 Kor. 1, 21. Röm. 15, 8 nur noch Hebr. 2, 3. 13, 9. Mr. 16, 20). Dem nächsten Einschub begegnen wir alsdann inmitten von Kol. 2, 8, wo derselbe Verfasser, welcher Eph. 5, 6 *μηδεὶς ὑμᾶς ἀπατάτω κενοῖς λόγοις* geschrieben hat, die Worte *καὶ κενῆς ἀπάτης* dem vorangehenden *φιλοσοφίας* beifügt, seiner Liebhaberei für Häufung von Synonymen folgend[4]) und zugleich seinem, im Kolosserbriefe maassgebenden Interesse an Gegenüberstellung von wahrer und falscher Lehre Genüge thuend. Aber schon um ihrer Artikellosigkeit willen würden die Worte *καὶ κενῆς ἀπάτης* bei Paulus auffallen[5]). Dazu kommt nun noch ein Weiteres. Während nämlich die *κενοὶ λόγοι* Eph. 5, 6 einen runden Begriff geben, wird das Adjectiv, wie es Kol. 2, 8 zu der aus *ἀπατᾶν* entstandenen *ἀπάτη* tritt, gerade ebenso überflüssig, wie wenn derselbe Verfasser Kol. 3, 5 von einer *ἐπιθυμία κακή* schreibt, während es sich dem Paulus von selbst versteht, dass alle *ἐπιθυμία* auch *κακή* ist. Ueberhaupt

1) Mayerhoff, S. 22. 95. 2) S. 188.
3) Mayerhoff, S. 24.
4) Mayerhoff, S. 88.
5) A. Buttmann, S. 87

aber findet sich ἀπάτη bei Paulus nur noch in einer kritisch zweifelhaften Schrift (2 Thess. 2, 10), während der Interpolator auch Eph. 4, 22 von ἐπιθυμίαι τῆς ἀπάτης spricht, wohl der ἀπάτη τοῦ πλούτου Mt. 13, 22 = Mr. 4, 19 gedenkend, was desshalb wahrscheinlich wird, weil wir in den folgenden Worten κατὰ τὴν παράδοσιν τῶν ἀνθρώπων, die überdies auch den Gedanken κατὰ τὰ στοιχεῖα τοῦ κόσμου theilweise vorwegnehmen, einer directen Einwirkung der Synoptiker begegnen werden (V, 1, 3).

Im Folgenden (Kol. 2, 9) benutzt der Interpolator zum zweiten Mal (vgl. 1, 16. 19) das ὅτι ἐν αὐτῷ als einen Haken, in welchen er seine eigenen Gedanken einhängt, bevor das Original selbst Fortsetzung findet. Wir haben bereits gesehen, dass der gesammte sachliche Inhalt von Kol. 2, 9. 10, so gut wie die frühere Parallelstelle Kol. 1, 18. 19, als Uebertrag aus Eph. 1, 21—23 zu begreifen ist (S. 98 fg.). Aber auch die erklärenden Zusätze Kol. 2, 11 ἐν τῇ ἀπεκδύσει τοῦ σώματος τῆς σαρκός, ἐν τῇ περιτομῇ τοῦ Χριστοῦ sind zu streichen, nicht etwa blos, weil ἀπέκδυσις unpaulinisch ist (S. 106) und Paulus in solchem Zusammenhang statt von σῶμα τῆς σαρκός vielmehr von σῶμα τῆς ἁμαρτίας Röm. 6, 6 oder σῶμα τοῦ θανάτου Röm. 7, 24 spricht, sondern weil jener indifferente Ausdruck kurz vorher (Kol. 1, 22) in ganz anderer, wohl gewählter (weil auf Christus hinzielender) und auch, wie sich zeigen wird, echt paulinischer Beziehung vorkam. Man wende nicht ein, durch die Gleichheit des Ausdruckes trete die principielle Einheit der ἀπέκδυσις auf unserer Seite mit der Dahingabe auf Christi Seite hervor[1]). Denn während nach Röm. 6, 6 der alte Mensch im Acte der Taufe nur an's Kreuz geschlagen ist, sein Fleisch aber noch erst allmälig abstirbt (ἵνα καταργηθῇ τὸ σῶμα τῆς ἁμαρτίας, vgl. 7, 25. 8, 13), ist die Vorstellung hier schon dahin weiter geschritten, dass das σῶμα τῆς σαρκός einfach und momentan ausgezogen wird. Die Christen empfangen die christliche Beschneidung, indem sie des Fleischesleibes entledigt werden, und dass dies eben im Gegensatze zum vorchristlichen Typus die eigentliche περιτομὴ Χριστοῦ ist, wird, nach dem Vorbilde von Röm. 2, 28. 29. 1 Kor. 7, 19[2]), in einer weiteren erklärenden Beifügung ausdrücklich gesagt. Dann ist aber, um hier von der geringfügigen Interpolation in Kol. 2, 12 nicht zu reden (S. 70 fg.), mit höchster Wahrscheinlichkeit auch die jenen Bestimmungen correspondirende Bestimmung 2, 13 καὶ τῇ ἀκροβυστίᾳ τῆς σαρκὸς ὑμῶν zu streichen, zumal da Paulus, ab-

1) Hofmann (S. 68), R. Schmidt (S. 189).
2) Hoekstra, S. 647.

gesehen von dem bei ihm nicht vorfindlichen Ausdrucke (vgl. dagegen ἡ ἐν σαρκὶ περιτομή Röm. 2, 28) nach Röm. 2, 26. 27 schwerlich die ἀκροβυστία in dieser Weise mit den παραπτώματα als Grund des Todtseins coordinirt hätte. In Bezug auf beide Verse finden wir also eine früher (S. 71 fg.) aufgestellte Wahrscheinlichkeit jetzt bestätigt. Im Uebrigen aber bleibt 2, 13 paulinisch, und ist dabei zu bemerken, dass der Apostel καὶ ὑμᾶς νεκροὺς ὄντας zunächst als Fortsetzung der Bezeichnung Gottes als τοῦ ἐγείραντο[ς] αὐτὸν ἐκ τῶν νεκρῶν 2, 12 meinte, somit ursprünglich συζωοποιή[σ]αντος schreiben wollte. In Folge eines der vielen Impulse z[u] Structurveränderungen, welche in der Methode des Dictirens ge[-] geben sind und sich in allen seinen Schriftstücken geltend machen, gab er die Participialverbindung auf und wiederholte das Subjec[t], d. h. er betrachtete den Vers als einen selbständigen Satz [1]), wori[n] der Interpolator ihm auch Eph. 2, 4. 5 gefolgt ist.

Die Stelle 2, 14 hat sich uns schon oben als Eph. 2, 15 gege[n-] über ursprünglich erwiesen (S. 64). Doch soll nicht verschwieg[en] werden, dass bezüglich des τοῖς δόγμασιν eine absolute Sicherh[eit] schwerlich zu gewinnen sein wird. Wenn sich uns aber bereits d[ie] Interpolation dieser Worte aus allgemeinen Gründen als höch[st] wahrscheinlich erwiesen hat (S. 73 fg.), so dürfen wir jetzt au[ch] darauf hinweisen, dass unter allen lediglich unseren Briefen g[e-] meinsamen Ausdrücken (vgl. S. 112) δόγμα der einzige wäre, welch[er] sich gleichwohl als paulinisch erwiese, wenn jenes τοῖς δόγμα[σιν] bereits dem Original angehört haben sollte. Man mag sagen (S. 10[...]) so gut Paulus Kol. 2, 20 δογματίζειν schreibt, könne er auch δόγ[μα] schreiben. Aber regelmässige Art des Autor ad Ephesios ist [es,] aus paulinischen Zeitwörtern die entsprechenden Substantive zu b[il-] den, wie Kol. 1, 10 ἀρέσκεια aus ἀρέσκειν, Eph. 4, 16 ἐπιχορη[γία] aus ἐπιχορηγεῖν und Eph. 6, 18 προσκαρτέρησις aus προσκαρτερε[ῖν].

Endlich kommt noch in Wegfall der diese Partie zum [Ab-] schlusse bringende Satz Kol. 2, 15, welcher, rein exegetisch [be-] trachtet, unauflösliche Schwierigkeiten bietet, wie ja gegenwä[rtig] auch in der That Ritschl [2]) und Hofmann [3]) gegen alle Vorgän[ger] im Rechte sind, während die Misslichkeit ihrer eigenen Erklär[ung] von R. Schmidt dargethan wird [4]). Nun steht aber die St[elle] wirklich »ausser allem Zusammenhang mit dem Vorigen« [5]), [...] vielmehr sie unterbricht geradezu den Uebergang des Ge[dankens]

1) Hofmann, IV, 2, S. 73.
2) Jahrbücher f. d. Theol. 1863, S. 522.
3) Schriftbeweis, I, S. 350 fg. Die heilige Schri[ft ...]
4) S. 190 fg. 5) F. Nitzsch bei Ble[ek ...]

von 2, 14, wo die Polemik gegen den Judaismus der Irrlehrer vorbereitet war, zu 2, 16, wo dieselbe beginnt. Ueberdies wird es selbst Ewald hier unheimlich, und er entdeckt, »dass die Zeichnung künstlicher angelegt und zugleich ruhiger ausgearbeitet ist, als wir es bei Paulus sonst finden«[1]. Statt dieses Orakels hätte er freilich besser darauf hingewiesen, dass *δειγματίζειν* ganz unpaulinisch und *θριαμβεύειν* in einer Bedeutung gebraucht ist, welche es 2 Kor. 2, 14 nicht hat. Hauptsache aber ist, dass Kol. 2, 15 nur aus dem Zusammenhange von Vorstellungen zu erklären ist, wie sie Eph. 3, 10[2] und Kol. 1, 20[3], ferner Eph. 4, 8[4] und endlich Eph. 2, 15. 16 begegnen, welche letztere Stelle, wie sie sich im Anfange mit Kol. 2, 14 berührt, zugleich die Ideenassociation beleuchtet und gleich Kol. 2, 15 mit dem Schlusstone *ἐν αὐτῷ* endigt. Auch die zu Tage liegende Rückbeziehung auf Kol. 2, 10 *ὅς ἐστιν ἡ κεφαλὴ πάσης ἀρχῆς καὶ ἐξουσίας*, sowie das vorbereitende Verhältniss, in welchem beide Stellen zu den Aussagen von der Erhabenheit des Sohnes Gottes über die Engel 2, 18. 19 stehen[5], lassen deutlich den fremden Faden erkennen, welcher hier in das paulinische Gewebe eingesponnen worden ist.

Die polemische Stelle 2, 16—23 ist in noch stärkerer Weise als alles Bisherige von Interpolationen unterwoben, weil der Autor ad Ephesios hier in das Bild der Irrlehre des apostolischen Zeitalters die entwickelteren und ausgesprocheneren Züge, welche dieselbe später angenommen hatte, hineinzeichnet (vgl. V, 3, 2). Jenes ursprüngliche Bild ist 2, 16 noch am klarsten zu erkennen, wogegen gleich 2, 17 unmöglich paulinisch sein kann. Nur hier würde *σῶμα* unter die Kategorie der Substanz statt der Form fallen[6], und wenn man zu *τὰ μέλλοντα* auch Röm. 5, 14 *ὅς ἐστιν τύπος τοῦ μέλλοντος* vergleichen könnte, so sind doch gerade hier noch viel auffälliger und auch für Weisse[7] entscheidend die starken Berührungen mit dem Hebräerbriefe, an welchen den Interpolator die *βρῶσις καὶ πόσις* Kol. 2, 16 (vgl. Hebr. 9, 10), sowie die daneben erwähnten heiligen Zeiten (vgl. Hebr. 9, 6. 9. 25. 10, 1. 11) erinnerten. Der ganze Vers Kol. 2, 17 ist ein Auszug aus dem Hebräerbrief, nämlich aus den eben angeführten Stellen bezüglich des Präsens der gesetzlichen

1) S. 485. 2) Ritschl: Jahrbücher f. d. Theol. 1863, S. 522.

3) Mayerhoff, S. 63.

4) Schenkel (S. 61), R. Schmidt (S. 193). Vgl. Ewald: Sieben Sendschreiben, S. 191: »Die den Götzen entsprechenden bösen Geister führte er aus der Hölle, um sie als Gefangene zu zeigen vor dem göttlichen Thron.«

5) R. Schmidt, S. 192.

6) Vgl. Holsten: Zum Evangelium des Paulus, S. 377. 7) S. 62.

Anordnung[1]), aus Hebr. 9, 11. 10, 1 bezüglich der *μέλλοντα*, aus 8, 5. 10, 1 bezüglich der *σκιά*. Auch Hitzig hält die Stelle Kol. 2, 17. 18 für interpolirt; sie hätte ursprünglich gelautet: *ὅς ἐστι τὸν Χριστὸν καθελὼν εἰκῇ φυσιούμενος ὑπὸ τοῦ νοὸς τῆς σαρκός*[2]). Dies wäre freilich das einzige Beispiel dafür, dass ursprüngliche Paulusworte über der Bearbeitung verloren gingen. Sicher aber ist allerdings auch 2, 18, so wie der Vers jetzt lautet, auf keine Weise zu verstehen. Man vergleiche, um von allen früheren Experimenten zu schweigen, nur wieder des neuesten Auslegers Kunst und Mühsal, um die beiden Hauptanstösse, welche Weisse kurzweg eliminirt[3]), das *θέλων* und das *ἃ* (*μὴ*) *ἑώρακεν* zurechtzubringen[4]). Dazu kommt der unpaulinische Charakter der Ausdrücke in 2, 18. 23 (vgl. S. 106); selbst die *ταπεινοφροσύνη*, wie man sie auch erkläre, bedeutet jedenfalls nicht das, was in der nicht interpolirten Stelle Kol. 3, 12 und ihrer Parallele Eph. 4, 2. Hat sich nun aber schon oben (S. 51 fg.) herausgestellt, dass Kol. 2, 19 Uebertragung aus Eph. 4, 16 ist, so gibt sich der unpaulinische Charakter des Verses noch speciell in dem von Gal. 3, 5. 2 Kor. 9, 10 abweichenden Sinn, in welchem hier *ἐπιχορηγεῖν* gebraucht wird, zu erkennen[5]). Auch der Ausdruck *αὔξει τὴν αὔξησιν* ist nicht paulinisch, sondern gehört, in Bezug sowohl auf das Substantiv (vgl. Eph. 4, 16), als das intransitiv gebrauchte Activ (vgl. Eph. 2, 21. 4, 15), dem Autor ad Ephesios, nicht aber dem Verfasser von Kol. 1, 6 an. Liegt die Sache aber so, so bleiben in der ganzen Umgebung nur noch die Verse 2, 20. 21 als sicher, während gleich 2, 22. 23 wieder äusserste Schwierigkeiten bietet. Hitzig bemerkt hierzu: »Dass der Text Vs. 17. 18 und 22. 23 verdorben ist, hätten die Ausleger merken gedurft, und wird derjenige merken, welcher einen Blick wirft auf die Mühsal ihres Gebahrens, auf ihr unsicheres Herumrathen, auf die Haltlosigkeit und den Widerstreit ihrer Behauptungen«[6]). Dies gilt in excessivem Grade namentlich von den beiden, durch das Folgende ausgeschlossenen, Schlussversen des Kapitels[7]), und hier wieder besonders von den letzten Worten

---

1) Hofmann, S. 87. 2) S. 25. 3) S. 62.

4) Hofmann, S. 90 fg. 93 fg.

5) Mayerhoff, S. 90 fg.

6) S. 26. Vgl. Monatsschrift des wissenschaftlichen Vereins, Zürich, 1856, S. 65.

7) Vgl. Hitzig: Kritik der paulinischen Briefe, S. 23: »Als einen Bestandtheil der Ueberarbeitung betrachte ich eben die Worte Kol. 3, 1. 2: »Wenn ihr nun mit Christo auferweckt seyd, so trachtet nach Dem, was droben ist, wo Christus zur Rechten Gottes sitzt; sinnet auf Das, was droben, nicht was auf der Erde ist.« *Εἰ οὖν συνηγέρθητε*, — woraus wird diese Auferweckung gefolgert? worauf bezieht sich dieses *οὖν*? Man müsste über eilf Verse zurückgreifen, in welchen von ganz anderen Dingen, z. B. Cap. 2, 20 vom Sterben, die Rede ist;

οὐκ ἐν τιμῇ τινὶ πρὸς πλησμονὴν τῆς σαρκός, wo der Widerstreit und die Confusion alter und neuer Auslegungen fast beispiellos ist. Noch Hofmann, indem er seine Vorgänger zu nichte macht, wie diese die ihrigen, weiss sich nicht anders zu helfen, als mit der äusserst gewagten Uebersetzung: »nicht so, dass Ehre irgendwem geschieht, sondern zur Sättigung des Fleisches«[1]. Aber dass dem Verfasser die schlechterdings erforderliche Partikel des Gegensatzes verloren ging (S. 105), versteht sich nur, wenn man einerseits seine Neigung zum Anschlagen eines Schlusstones mit *ἐν* (S. 118), andererseits den Umstand zu Rathe zieht, dass in *πρὸς πλησμονὴν τῆς σαρκός* eben ein noch im Reste befindliches Stück Original wohl oder übel anzuschweissen war. Dass dieses Unternehmen hier fehlschlug, hat in der Vielheit von Gesichtspunkten seinen Grund, die hier dem Interpolator vorschwebten, wozu u. A. die dunkle Erinnerung an Röm. 13, 14 gehört. Was aber *λόγον μὲν ἔχοντα σοφίας* heisst, ist Scheinweisheit und steht als solche im Gegensatz zu *σοφία καὶ σύνεσις πνευματική* Kol. 1, 9, hat aber eben desshalb mit diesem Ausdrucke dieselbe polemische Tendenz und denselben Verfasser gemein. Dass dieser nicht Paulus war, ergibt sich schon daraus, dass in Kol. 2, 22. 23 die Evangelien (Mt. 15, 9 = Mr. 7, 7) nachklingen (V, 1, 3) und die Pastoralbriefe (1 Tim. 4, 3. 8) ein Seitenstück gewinnen[2]. Selbst gegen das unter den drei Verboten allein schwerer verständliche *μηδὲ θίγῃς* Kol. 2, 21 könnte sprechen, dass *θιγγάνειν* sonst im N. T. nur noch Hebr. 11, 28. 12, 20 vorkommt, also in dem auch Kol. 2, 17 sich ankündigenden Schriftstück. Weisse lässt übrigens wenigstens Kol. 2, 23 aus[3], und Hitzig zieht 2, 22. 23

---

und mit diesem (*ἀπεθάνετε γάρ*) wird V. 3 die Aufforderung begründet, welche Vers 1 aus der Auferweckung hergeleitet hat. Warum schreibt der Verfasser V. 3 nicht *συνηγέρθητε γάρ*? — »Denn gestorben seyd ihr u. s. w.«; allein daraus folgt keine Auferweckung, sondern aus dieser ist auf ein vorher gestorben sein zu schliessen. Aber nicht nur der bedingende, sondern auch der Folgesatz wird billig beanstandet, weil das Verlangen: trachtet nicht nach Irdischem, sondern nach Dem, was im Himmel, mit: denn ihr seyd gestorben u. s. w., nicht gehörig motivirt wird. *Ἀπεθάνετε γάρ* geht auf *εἰ ἀπεθάνετε κ. τ. λ.* Cap. 2, 20 zurück: wenn ihr mit Christus abgestorben seyd den Anfangsgründen der Welt etc. Nach des Apostels Meinung ist dies wirklich der Fall; desshalb kehrt in Cap. 3, 3 der Bedingungssatz als solcher des Grundes zurück: (Es ist davon zu reden, denn ihr seyd wirklich gestorben); und übrigens erhellt, dass letzterer sich unmittelbar an die Kategorie, welche er begründet, anschliessen muss. Eben hiermit aber unvereinbar ist auch die Integrität des Textes VV. 22. 23., welchen die Ausleger heruminterpretiren, als befände er sich in der besten Ordnung.«

1) S. 105 fg.

2) Vgl. Hofmann, S. 103. 3) S. 62.

in das kurze Urtheil zusammen: *ἅ ἐστιν εἰς φθορὰν τῇ ἀποχρήσει πρὸς πλησμονὴν τῆς σαρκός*[1]).

Derselbe Gelehrte weist uns auch darauf hin (vgl. S. 158), dass von 2, 20—23 nur Ein gegliederter Satz reiche, »auf welchen 3, 3 zurückschlägt«, so dass also 3, 1. 2 ausfiele. In der That ist der Ausdruck *τὰ ἄνω* durch *ἡ ἄνω Ἱερουσαλήμ* Gal. 4, 26 und *ἡ ἄνω κλῆσις* Phil. 3, 14 noch nicht als paulinisch erwiesen, und auch *δόξαν καὶ τιμὴν καὶ ἀφθαρσίαν ζητεῖν* Röm. 2, 7 und *ἡμῶν τὸ πολίτευμα ἐν οὐρανοῖς* Phil. 3, 20 entspricht lange nicht der Prägnanz dieses Wortes, welches alles Dichten und Trachten des Gläubigen ebenso auf den Himmel fixirt, wie Eph. 1, 3. 2, 6 geschieht. Denn nicht »das nächste Vorbild« hat die letztgenannte Stelle in Kol. 3, 1. 2[2]), sondern eine Parallele, welche auf Identität des Verfassers und der Zeitverhältnisse führt[3]). »Den Belang der Mahnung, nach dem was droben ist, zu trachten, wird richtig würdigen, wer voraussetzt, dass irdischer Hoffnung der Boden hinweggezogen war«[4]). Die Verse setzen die Zerstörung aller, an den Bestand der Theokratie geknüpften Hoffnungen voraus und berühren sich direct mit Hebr. 12, 22[5]). Auch das »Sitzen zur Rechten« Kol. 3, 1 kommt zwar wie hier und Eph. 1, 20 nicht bei Paulus (Röm. 8, 34 steht wie 1 Petr. 3, 22 nur *ὅς ἐστιν ἐν δεξιᾷ τοῦ θεοῦ*), wohl aber im Hebräerbrief (1, 3. 8, 1. 10, 12. 12, 2) vor. Die Herkunft unserer Stelle vom Autor ad Ephesios erhellt sonach zumeist aus der Einheit der Vorstellung, welche sie mit Eph. 2, 6 verknüpft, wo die Idee der Lebensgemeinschaft mit dem im Himmel zur Rechten Gottes sitzenden Christus »bis zu dem kühnen Ausdruck verfolgt wird, dass Gott die mit Christo lebendig gemachten mit ihm im Himmel niedergesetzt hat«[6]).

Ebenso nimmt der Interpolator nach dem ersten Verse 3, 3 gleich 3, 4 als Ausleger und Paraphrast wieder das Wort. Denn mit Recht hat schon Mayerhoff das *φανεροῦσθαι* beanstandet[7]). Unter allen paulinischen Parallelen, die man für letzteres anführen mag, als da sind Röm. 3, 21. 1 Kor. 3, 13. 4, 5. 11, 19. 12, 7. 14, 25. 2 Kor. 2, 14. 3, 3. 4, 2. 10. 11. 5, 10. 11. 7, 12. 11, 6, ist keine von der Art, dass sie eben hier den Ausdruck *φανεροῦσθαι* eher als *ἀποκαλύπτεσθαι* erwarten liesse; die Form unserer Stelle scheint vielmehr erst gebildet auf Grundlage von 2 Kor. 4, 10. 11, wo aber

1) S. 25 fg. 2) Ewald: Sieben Sendschreiben, S. 179.

3) Bleek, S. 115. 4) Hitzig, S. 26.

5) Die Zeitverhältnisse des Hebräerbriefes betreffend vgl. meine Nachweisungen in der »Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie 1867, S. 1 fg.

6) Weiss, S. 466. 7) S. 14.

der Gedanke wesentlich ein anderer ist. Ist dagegen der Inhalt einer paulinischen Parallele verwandter Natur, wie namentlich Röm. 8, 17—21, so spricht Paulus eben hier von einer *μέλλουσα δόξα ἀποκαλυφθῆναι* (8, 18), nicht *φανερωθῆναι*, und von *ἀποκάλυψις*, nicht aber *φανέρωσις*, *τῶν υἱῶν θεοῦ* (8, 19). Ferner heisst Kol. 3, 4 Christus *ζωή*; ebenso Kol. 1, 27 *ἐλπίς*, Eph. 2, 14 *εἰρήνη*, wie beim vierten Evangelisten ausser *ζωή* auch *φῶς*, *ἀνάστασις*, *ἀλήθεια*, oder bei Ignatius *ἀγάπη*. Nicht minder verräth auch der Schlusston *ἐν δόξῃ* (S. 118) den Verfasser des Epheserbriefes. Dass es auch seine Vorstellungswelt ist, der wir hier begegnen, lehrt eine Erinnerung an die *κληρονομία ἐν τοῖς ἁγίοις* Eph. 1, 18, wozu Hofmann bemerkt: »Die Herrlichkeit der Kinder Gottes ist eine schon gegenwärtige, nur aber innerliche. Sie brauchen nur als das, was sie sind, geoffenbart zu werden, so erscheint die Herrlichkeit der Gemeinde sichtbarlich und überführt die Welt, dass hier wirklich Gottes Erbe und Eigenbesitz ist«[1]. In der That ist damit die Ideenassociation getroffen, welche Kol. 3, 4 und Eph. 1, 18 verbindet.

Entschieden unpaulinisch, aber ebenso erkennbar in allem Detail auf paulinischen Reminiscenzen ruhend, ist der Abschnitt Kol. 3, 5—11, welcher als negative Kehrseite dem *ἐνδύσασθε οὖν* 3, 12 vorangeschickt wurde (S. 74). Paulus spricht von *θανατοῦν* Röm. 8, 13 oder *σταυροῦν τὴν σάρκα σὺν τοῖς παθήμασιν καὶ ταῖς ἐπιθυμίαις* Gal. 5, 24, nicht aber von *νεκροῦν τὰ μέλη*. Ausdrücke wie *νενεκρωμένος* und *νέκρωσις* gebraucht er vielmehr im sittlich neutralen Sinn vom Absterben dessen, was sterblich an uns ist (Röm. 4, 19. 2 Kor. 4, 10). Dazu gehören allerdings auch die *μέλη*; dieselben können aber, unbeschadet dessen, dass sie dem Process der *νέκρωσις* unterworfen sind, nach Röm. 6, 13 ebenso gut als *ὅπλα δικαιοσύνης* denn als *ὅπλα ἀδικίας*, nach Röm. 6, 19 ebenso gut als *δοῦλα τῇ δικαιοσύνῃ* denn als *δοῦλα τῇ ἀκαθαρσίᾳ* auftreten, je nachdem *τὰ παθήματα τῶν ἁμαρτιῶν* Röm. 7, 5 als *ὁ νόμος τῆς ἁμαρτίας* oder aber *ὁ νόμος τοῦ νοός* Röm. 7, 23 darin herrscht, welcher die *πράξεις τοῦ σώματος* tödtet (Röm. 8, 13); sie können beispielshalber nach 1 Kor. 6, 15 ebenso gut zu *μέλη Χριστοῦ* als zu *μέλη πόρνης* werden; der *νέκρωσις* aber sind sie in beiden Fällen unterworfen. Nun sucht unser Verfasser das Schiefe der Verbindung *νεκροῦν τὰ μέλη* freilich zu corrigiren durch den Beisatz *τὰ ἐπὶ τῆς γῆς*, aber gerade diese ihm geläufigen Worte (Paulus würde nach 1 Kor. 15, 40. 2 Kor. 5, 1. Phil. 2, 10. 3, 19 *τὰ ἐπίγεια* gesagt haben) verrathen vollends den Verfasser von Kol. 1, 16. 20. 3, 2.

1) IV, 1, S. 45.

Eph. 1, 10[1]), keineswegs aber den von 2, 11[2]). Was bedeuten nun aber diese, selbst nach Ewald »wie unter Voraussetzung der Bilder Röm. 7, 23«[3]) erscheinenden *μέλη ἐπὶ τῆς γῆς*? Die Vorstellung von irdischen Gliedern im Gegensatze zu himmlischen ist einfach unvollziehbar, und so verwandeln sich denn die *μέλη*, deren eigentlichen Sinn Paulus in den oben citirten Stellen stets festhält, unserem Verfasser sofort in die vermittelst ihrer verübten Laster, die Werkzeuge in die Producte[4]). Daher die ganz ungleichartige Apposition *πορνεία, ἀκαθαρσία, πάθος* und *ἐπιθυμία κακή*, wobei zu beachten, dass der letztere Ausdruck schon an sich dem Paulus, der die einfache *ἐπιθυμία* immer sensu malo fasst, fremd ist[5]). Diese ganze Gedankenbildung ist somit vager Natur und verräth den Nachbildner, dem zwar paulinische Vorstellungen und Ausdrücke geläufig, nicht aber ihr Ursprung und Wachsthum im Geiste des Paulus selbst durchsichtig geworden ist.

Im Einzelnen hat der Verfasser, wie sich schon herausgestellt hat (S. 75. 79 fg. 88 fg.), den Inhalt der Stellen Eph. 2, 2. 3. 4, 19. 5, 3. 5. 6 in der kurzen Form Kol. 3, 5—7 vereinigt. Das aus Eph. 2, 2. 3. 5, 8 sich ergebende *ποτέ* wurde 3, 7 schliesslich noch mit *ὅτε ἐζῆτε ἐν τούτοις* tautologisch, wie die Manier des Verfassers ist, aber unter dem Einflusse einer Erinnerung an 1 Kor. 6, 11 (S. 88) erklärt, um dann in *νυνὶ δέ* 3, 8 seinen Gegensatz zu finden[6]). Ebenso ist Kol. 3, 8—10 Zusammenfassung von Eph. 4, 22—26. 29. 31. 5, 4 (S. 53 fg. 80 fg.), wobei vielleicht auf die Eigenthümlichkeit des Ausdrucks in 3, 9 (*σὺν ταῖς πράξεσιν αὐτοῦ*) Röm. 8, 13 eingewirkt hat. Vorzugsweise charakteristisch ist aber der Schlussvers dieses Abschnittes Kol. 3, 11, insofern er auf den ersten Anblick so paulinisch als nur immer wünschenswerth lautet: *ὅπου οὐκ ἔνι Ἕλλην καὶ Ἰουδαῖος, περιτομὴ καὶ ἀκροβυστία, βάρβαρος, Σκύθης, δοῦλος, ἐλεύθερος, ἀλλὰ τὰ πάντα καὶ ἐν πᾶσιν Χριστός.* Zählt doch der Apostel nicht blos 1 Kor. 12, 13 ganz ebenso auf *εἴτε Ἰουδαῖοι εἴτε Ἕλληνες, εἴτε δοῦλοι εἴτε ἐλεύθεροι*, schreibt er doch nicht blos 1 Kor. 7, 21. 22 sachlich dasselbe wie Gal. 3, 28 *οὐκ ἔνι δοῦλος οὐδὲ ἐλεύθερος*, sondern an letzterem Orte auch *οὐκ ἔνι Ἰουδαῖος οὐδὲ Ἕλλην· πάντες γὰρ ὑμεῖς εἷς ἐστὲ ἐν Χριστῷ*. Vollständig dasselbe sagen ferner Stellen wie Gal. 5, 6 *ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ οὔτε περιτομή τι ἰσχύει οὔτε ἀκροβυστία* und Gal. 6, 15 *οὔτε περιτομή τι ἐστιν οὔτε*

1) Mayerhoff, S. 92.
2) Gegen Bleek, S. 117.
3) Sendschr. d. Paulus, S. 489.
4) Winer, S. 494.
5) Mayerhoff, S. 15.
6) Mayerhoff, S. 94 fg.

ἀκροβυστία ἀλλὰ καινὴ κτίσις und Röm. 10, 12 *οὐ γάρ ἐστιν διαστολὴ Ἰουδαίου τε καὶ Ἕλληνος, ὁ γὰρ αὐτὸς κύριος πάντων.* Aber schon Mayerhoff hat auf die Consequenz hingewiesen, womit in allen aufgezählten Stellen, denen noch Röm. 1, 16. 3, 9 zuzufügen, nicht blos, wie auch Kol. 3, 11 geschieht, die »Beschneidung«, sondern auch der »Jude« voranstehen[1]), und so haben Baur[2]) und Hoekstra[3]) auf Abhängigkeit der Kolosserstelle erkannt[4]), welchem Urtheile um so mehr beizutreten ist, als auch der Gegensatz *βάρβαρος* und *Σκύθης* mindestens gezwungen erscheint gegenüber den natürlichen Gegensätzen *Ἰουδαῖος καὶ Ἕλλην* (Gal. 3, 28) und *Ἕλλην καὶ βάρβαρος* (Röm. 1, 14). Ausserdem wird hier das Prädicat *τὰ πάντα* von Gott (1 Kor. 15, 28) auf Christus übertragen, worin sich eine charakteristische Eigenart des Autor ad Ephesios spiegelt (IV, 3, 3).

Sehen wir auf den Abschnitt 3, 5—11 zurück, so ist es, von der, durch den Sachzusammenhang motivirten Reminiscenz aus Eph. 2, 2. 3 abgesehen, die ganze Stelle Eph. 4, 17—5, 20, welche der Interpolator, auch hier genau dem Gang seines Epheserbriefes folgend, zuerst gelesen, dann nach logischen Gesichtspunkten disponirt und in's Kurze umgearbeitet hat (S. 82 fg.). Einzelne Elemente jenes zu Grunde liegenden Abschnittes kommen übrigens erst nachträglich zur Verwendung, nachdem der Verfasser von der negativen zur positiven Seite seiner Aufgabe übergegangen war, also in der Partie 3, 12—17 (S. 74). Eingeleitet wird letztere durch die aus dem paulinischen Kolosserbriefe stehen gebliebenen Verse 3, 12. 13 (S. 76 fg. 82 fg.). Dann aber sieht sich der Interpolator nach der Fortsetzung um, welche dieselben bei ihrer zwiefachen Ueberarbeitung im Epheserbriefe erfahren hatten. So fanden wir nämlich bereits oben (S. 77 fg.) die Worte Kol. 3, 14 *ἐπὶ πᾶσιν δὲ τούτοις τὴν ἀγάπην* motivirt, wobei zu beachten, dass schon die Einführungsform den Verfasser von Eph. 6, 16 verräth. Ebenso begegnet *σύνδεσμος* ausser Apg. 8, 23 nur noch in den beiden Parallelstellen Kol. 3, 14 = Eph. 4, 3, ausserdem noch in der Interpolation Kol. 2, 19; es ist also zum Sprachgebiet des Autor ad Ephesios zu schlagen. Dem Gedanken an sich mag eine Erinnerung an 1 Kor. 13, 13 zu Grunde liegen. Die Verbindung aber anlangend, in welcher *σύνδεσμος* hier mit *τελειότης* erscheint, ist die Bemerkung Hofmann's zu beachten, wonach letzteres Wort hier ganz in dem Sinne vorkommt, in welchem es im Hebräerbriefe (6, 1) die Völligkeit des Christenstandes

1) S. 15. 2) Paulus, II, S. 38. 3) S. 647

4) Selbst Ewald (S. 490) schreibt, etwas zweideutig: »nach Gal. 3, 28 so gesagt«.

bedeutet[1]). Es ist abermals Rücksicht auf den Epheserbrief, was den Zusammenhang von Kol. 3, 14 mit 15 bedingt (S. 78). Das Zeitwort *βραβεύειν* 3, 15 wird, trotz des *βραβεῖον* 1 Kor. 9, 24. Phil. 3, 14, demselben Verfasser angehören, welcher auch 2, 18 *καταβραβεύειν* schreibt[2]). Um von der Vorstellung der Kircheneinheit hier zu schweigen (S. 96), ist auch *εὐχάριστος* so unpaulinisch wie *εὔσπλαγχνος* Eph. 4, 32. In Kol. 3, 16 vollends ist fast jedes Wort unpaulinisch, und diese Bemerkung verleiht unserem oben (S. 54 fg.) noch schwankend aufgestellten Urtheile hinsichtlich dieser Stelle nachträglich seine volle Stärke. Wieder ist es der Verfasser des Hebräerbriefes, welcher 6, 1 *ὁ λόγος τοῦ Χριστοῦ* schreibt; Paulus hat dafür *ὁ λόγος τοῦ θεοῦ* (vgl. Kol. 1, 25) oder *τοῦ κυρίου* (1 Thess. 1, 8. 4, 15. 2 Thess. 3, 1). Ebenso ist die Zusammenstellung *ψαλμοῖς, ὕμνοις, ᾠδαῖς* dem Paulus fremd; die *ᾠδή* kommt bei ihm überhaupt nicht, der *ὕμνος* sogar im ganzen N. T. nicht mehr vor[3]). Das Zeitwort *ᾄδειν* findet sich, vom Original Eph. 5, 19 abgesehen, nur in der Apokalypse, und selbst das Adverbium *πλουσίως* ist unpaulinisch (vgl. S. 107. Auch das Adjectiv steht nur 2 Kor. 8, 9), hängt aber mit der Vorliebe unseres Verfassers für den Gebrauch von *πλοῦτος* zusammen. Ebenso deutlich enthüllt sich dieser Schriftsteller in dem Anschlusse des Particips im Nominativ (S. 112), ferner in dem *ἐν πάσῃ σοφίᾳ* (S. 117) und überhaupt in der fast wörtlichen Parallele Kol. 1, 28 (vgl. S. 126). Endlich gibt *ἐν τῇ χάριτι* nur in der Fassung Hofmann's einen erträglichen Sinn, ist dann aber ebenso fern vom Sprachgebrauche des Paulus, wie demjenigen unsers Verfassers, welcher sich durchaus an der Lectüre von LXX (Ps. 138, 5) gebildet hat (V, 1, 1), angemessen. Sollte aber mit der Recepta der Artikel weg zu lassen sein, so kann solches *ἐν χάριτι* um so weniger von demselben Schriftsteller herrühren, welcher es 4, 6 in ganz anderem Sinne gebraucht.

Dem Gange des Epheserbriefes fortwährend treu bleibend, schiebt der Interpolator nunmehr aus Eph. 5, 21—6, 9 die Haustafel ein, bezüglich welcher wir unser Urtheil oben (S. 40—46) allerdings noch unentschieden gelassen haben. Für den paulinischen Ursprung der Kolosserstelle spricht am meisten das Vorkommen von Ausdrücken wie *εὐάρεστος* 3, 20 (vgl. Röm. 12, 1. 2. 14, 18. 2 Kor. 5, 9. Phil. 4, 18), *ἐρεθίζειν* 3, 21 (vgl. 2 Kor. 9, 2) und *ἀδικεῖν* 3, 25 (vgl. für diese engere Bedeutung 1 Kor. 6, 7. 8. 2 Kor. 7, 2. 12. Gal. 4, 12. Philem. 18). Auch der *κληρονομία* 3, 24 begegnen wir bei Paulus

---

1) IV, 2, S. 127. 2) Mayerhoff, S. 23.
3) Mayerhoff, S. 98.

Gal. 3, 18, und wer Gal. 1, 10. 1 Kor. 7, 23 schrieb, scheint gedacht zu haben, wie der Verfasser von Kol. 3, 22. 23. Namentlich aber dürfte die Ermahnung an die Herren Kol. 4, 1 im Epheserbriefe (6, 9) amplificirt und paraphrasirt, bei dieser Gelegenheit aber auch die gut paulinische *ἰσότης* (2 Kor. 8, 13. 14) mit dem unverständlicheren Ausdruck *τὰ αὐτά* wieder gegeben worden sein [1]).

Genau besehen liegt aber die Sache doch anders. Dass einmal *εὐάρεστος* auch dem Sprachgebiete des Epheserbriefes angehört, geht schon aus Eph. 5, 10 hervor. Ja gerade dieser Schriftsteller liebt, wie wir soeben (S. 164) gesehen haben, solche Zusammensetzungen. Sollte es also der Autor ad Ephesios selbst sein, welcher sich hier copirt, so hätte die Ersetzung von *δίκαιον* durch *εὐάρεστον* nichts Auffälliges. Das Wort *ἀδικεῖν* kommt auch bei den Synoptikern, namentlich aber in der Apostelgeschichte und Apokalypse vor, während bei Paulus häufiger das in unseren Briefen fehlende Substantiv *ἀδικία* steht. Ferner gebraucht Paulus *ἐρεθίζειν* nicht, wie hier geschieht, sensu malo. Die *ἰσότης* aber wird durch ihre, an sich schon in der Manier des Autor ad Ephesios gelegene (S. 45. 110 Not. 1) Verbindung mit *τὸ δίκαιον* verdächtig. Theils steht nämlich bei Paulus nie dieses Neutrum als Substantiv, so gern er das Wort selbst auch braucht, theils bezieht es sich hier, mehr dem classischen, als dem paulinischen Sprachgebrauch entsprechend (mit Ausnahme von Phil. 1, 7. 4, 8), auf das Verhältniss des Menschen zu anderen Menschen, so dass diesmal auch Weiss auf einen Nachlass der strengeren Lehrsprache stösst [2]). Aehnlich ist die *ἁπλότης* Kol. 3, 22 = Eph. 6, 5 ein Wort, welches im N. T. nur in den paulinischen Briefen (vgl. namentlich zu *ἐν ἁπλότητι* Röm. 12, 8. 2 Kor. 1, 12) vorkommt; aber gerade von einer *ἁπλότης τῆς καρδίας* lesen wir bei Paulus nichts, und der Ausdruck ist wohl der *ἁπλότης τῆς κοινωνίας* 2 Kor. 9, 13 nachgebildet. Wie aber diese, scheinbar paulinische, *ἁπλότης*, so bietet die jedenfalls unpaulinische Epheserstelle (6, 8. 9) auch das *κομίσεται* Kol. 3, 25, welches durch 2 Kor. 5, 10, und die *προσωποληψία*, welche durch Gal. 2, 6 in ein gleich günstiges Licht zu treten scheint, so dass ein überwiegender Eindruck des Paulinismus wenigstens auf diese drei Ausdrücke nicht begründet werden darf. Gut paulinisch ist ja nach 1 Kor. 2, 3. 2 Kor. 7, 15. Phil. 2, 12 gerade die Formel *μετὰ φόβου καὶ τρόμου* Eph. 6, 5, welche aber der Kolosserbrief in *φοβούμενοι τὸν κύριον* verwandelt hat — nach Mayerhoff, weil er sie zu stark befunden hätte [3]).

Anderes endlich spricht direct gegen den paulinischen Ursprung

1) Hitzig, S. 22 fg. 2) S. 433. 3) S. 102.

der Kolosserstelle. So zeigt eben die angerufene Parallele Gal. 1, 10, dass Paulus eher *ἀνθρώποις ἀρέσκειν* als *ἀνθρωπάρεσκος* (worüber vgl. S. 110) schreibt. Auch die *ἀνταπόδοσις* Kol. 3, 24 (vgl. S. 106) entspricht mehr der Liebhaberei des Hebräerbriefes für die auf *ις* endigenden Substantiva. Paulus schreibt zwar *τῷ κυρίῳ δουλεύοντες* Röm. 12, 11, aber die Formel *τῷ κυρίῳ Χριστῷ δουλεύειν* 3, 24 ist ihm in jeder Beziehung fremd (vgl. S. 116).

Dazu kommt nun aber endlich, dass eine derartig ausgefächerte, nach dem aristotelischen Schema des Familienlebens (Pol. I, 3) angelegte Pflichtenlehre, der Anfang eines Systems der speciellen Ethik [1], dem Paulus überhaupt ferne liegt. Auch Meyer weiss zu Kol. 3, 18 bezüglich der Frage, wesshalb eine Haustafel nur in unseren beiden Briefen angebracht sei, blos zu sagen, dieselbe »beruhe völlig auf sich«. In Wahrheit beantwortet sie sich, wie auch bezüglich der Pastoralbriefe, aus den späteren und entwickelteren Verhältnissen der Gemeinden, welche die nachpaulinische Literatur voraussetzt. Dass übrigens nur die Beziehungen zwischen Sklaven und Herren eine weitere Ausführung finden, hat, wie schon Ewald richtig gesehen [2], seinen Grund in der Combination, in welcher der Kolosserbrief mit dem Philemonbriefe gedacht ist, worauf ausserdem auch die Doublette 4, 9 beruht (S. 128 fg.).

In 4, 2—8 begegnet blos die Doublette *ἐν εὐχαριστίᾳ* 4, 2 und die kleine Interpolation 4, 3. 4 *δι᾽ ὃ καὶ δέδεμαι ἵνα φανερώσω αὐτό* aus Eph. 6, 20. Ausser dem hierüber schon S. 87. 118. 128 Bemerkten, befestigt uns in diesem Urtheil auch noch die Wahrnehmung, dass Paulus *δέειν* sonst nur metaphorisch gebraucht (Röm. 7, 2. 1 Kor. 7, 27. 39. Vgl. 2 Tim. 2, 9). In dem Abschnitte 4, 10—14 hat der Interpolator blos 4, 12 nach der Erwähnung der angestrengten Bemühungen (*ἀγωνιζόμενος* absolut wie 1, 29) des Epaphras diese letzteren als gebetsweise geschehend aufgefasst und den Inhalt solcher Fürbitten in einem Satze eingefügt, welcher ganz an die gleiche Einführung 1, 9 erinnert, und dadurch die unmittelbare Beziehung des *γάρ* 4, 13 verdunkelt. Denn nicht der Inhalt der beständigen Gebete des Epaphras, den Paulus erst von diesem selbst hätte erfahren müssen, sondern der identische Gegenstand alles seines Dichtens und Trachtens ist ein denkbares Object der Bezeugung seitens des Apostels.

Steht aber einmal die Thatsache fest, dass der Verfasser des Epheserbriefes den Kolosserbrief überarbeitet und so beide Briefe als ein inhaltlich und formell verwandtes Paar in die Welt geschickt

---

1) Vgl. Weiss, S. 478: »Er entwickelt fast systematisch die sittlichen Pflichten.«
2) Sendschreiben des Paulus, S. 491.

hat, so sieht man sich mit Fug schliesslich auch nach einer Nota dieser Zusammengehörigkeit um. Dieselbe liegt in der That vor Kol. 4, 16, welche Stelle sich nur mit Rücksicht auf den Epheserbrief aufhellt, und zwar unter der Voraussetzung, dass derselbe als ein Umlaufsschreiben gedacht ist, welches zuletzt in Laodicea anlangen wird (S. 14). Hitzig erklärt daher die ganze auf Laodicea bezügliche Stelle 4, 15—17, welche den Zusammenhang der Grüsse 4, 14. 18 aus demselben Orte an die Selben unterbricht, für eingeschoben[1]). Auf jeden Fall wird nun von diesem Urtheile das *καὶ τὴν ἐκ Λαοδικείας ἵνα καὶ ὑμεῖς ἀναγνῶτε* betroffen, welches, wenn noch an *ποιήσατε* angehängt, den Sinn verschiebt, da die Kolosser nur machen können, dass sie jenen Brief zu lesen bekommen, nicht aber, dass sie ihn lesen, oder aber, wenn als selbständiger Satz zu denken, sofort den Verfasser von Eph. 4, 29. 5, 27. 33 (vgl. S. 61) verräth[2]). Dazu kommt, dass 4, 15 die Lesart *αὐτῶν* (א A. C. Copt. Meyer) die ursprüngliche sein muss, da sich aus ihr die beiden andern — *αὐτοῦ* und *αὐτῆς* — erklären, je nachdem man das Vorhergehende von einem Nymphus (Recepta, Bleek, Schenkel, Hitzig, Hofmann) oder von einer Nymphe (B, Lachmann) verstehen zu sollen glaubte. Ist dem aber so, so verdankt die Stelle 4, 15 ihre Entstehung allerdings »nur einer unzeitigen Erinnerung an 1 Kor. 16, 19 und Röm. 16, 5«[3]), vielleicht auch an Philem. 2, und könnte Nymphus oder Nymphe symbolischer Name sein (Apoc. 21, 9. 22, 17. Clem. Hom. III, 27)[4]). Die Stelle 4, 17 mag man sich allerdings am leichtesten mit Ewald so zurechtlegen, dass während der Abwesenheit des Epaphras ein jüngerer Gemeindevorsteher mit Namen Archippus (vgl. Philem. 2) zu nachsichtig gegen die Irrlehre gewesen war[5]). Aber gerade dann fällt auf, dass der Gemeinde, an welcher Archippus ein Amt zu verwalten hat, eine solche Ermahnung an ihn aufgetragen wird, zumal wenn wirklich gleichzeitig der Brief des Apostels an Philemon, also an das Haus des Archippus fiele, welcher seiner Ueberschrift nach auch diesem galt. Hitzig's Instanzen gegen die Stelle sind so erheblicher Natur[6]), dass auch Hofmann sich ihrer nur mit dem Vorgeben er-

1) Zur Kritik paulinischer Briefe, S. 30.

2) Hofmann, S. 152.

3) Hofmann, S. 151. Vgl. Hoekstra, S. 647.

4) Hitzig, S. 31.

5) Sendschreiben des Paulus, 464.

6) S. 31 fg. Vgl. S. 32: »Es hätte doch einer besondren Veranlassung für den Apostel bedurft zu einer so kränkenden Aeusserung. Seine Worte besagen entweder nichts, oder sie sind eine unwürdige Insinuation. Entweder hat Archip-

wehren kann, Archippus habe gar kein Gemeindeamt gehabt, sondern sei ein »Evangelist« gewesen, wie Timotheus 2 Tim. 4, 5, der daher auch *στρατιώτης* 2 Tim. 2, 3 wie Archippus Philem. 2 *συστρατιώτης* heisst [1]). Aber auf die Pastoralbriefe ist kein Schluss zu bauen, und die »Evangelisten« gehören überhaupt erst einer späteren Schicht neutestamentlicher Literatur an (Eph. 4, 11. 2 Tim. 4, 5. Apg. 21, 8). Wir betrachten somit die Stelle Kol. 4, 15—17 als die Klammer, vermöge welcher der Autor ad Ephesios aus seinem eigenen Werke, aus dem interpolirten Kolosserbriefe und aus dem Sendschreiben an Philemon eine zusammengehörige Trias gemacht hat.

4. Der ursprüngliche Kolosserbrief.

1. Nachweis der paulinischen Authentie.

Der ursprüngliche Kolosserbrief ist von Paulus in Gemeinschaft mit Timotheus und, weil dictirt (4, 18), wahrscheinlich durch die Hand des letzteren geschrieben (1, 1), daher im Anfang durchgehends der Plural auftritt (1, 3. 4. 7—9. Nicht hierher gehört aus exegetischen Gründen 1, 12—14). Erst 1, 23 (*ἐγὼ Παῦλος*, wie 2 Kor. 10, 1. Gal. 5, 2) kommt Paulus auf seinen persönlichen Beruf. Es tritt daher der Singular ein (1, 25. 29), welchen der Bearbeiter 1, 24 noch fest gehalten hat, während er schon 1, 28 den Plural um so ungeschickter einschiebt, als dann der Singular 1, 29 sogar innerhalb desselben Satzgefüges auftritt (S. 153). Dagegen stellt Paulus im engen Anschlusse an 1, 29 auch die ganze polemische Ausführung passend gleichfalls unter Schutz und Verantwortlichkeit seines eigenen Namens (2, 1. 4. 5), um nur vorübergehend mit der Aufforderung zur Fürbitte (4, 3) noch einmal in den ebenso wie im Anfange motivirten Plural zurückzukehren. Sofort aber bricht sich sowohl beim Bearbeiter (*δι' ὃ καὶ δέδεμαι* und 2, 4 *ἵνα φανερώσω αὐτό*) als bei Paulus selbst (*ὡς δεῖ με λαλῆσαι*) wieder der Singular Bahn (S. 87), durch welchen der Apostel auch 4, 7 mit *τὰ κατ' ἐμέ* sich

---

pus seine Dienstpflicht erfüllt, und dann ist es ungehörig, ihn zu mahnen, ja mahnen zu lassen; oder nicht, und dann gebe Paulus bestimmte Thatsachen an.« Schliesslich vermuthet Hitzig (S. 33), der Ueberarbeiter habe den Flavius Archippus im Sinn getragen, einen Philosophen aus Brusa am Olymp, den der jüngere Plinius (Ep. X, 66—68. 85) als wegen Fälschung in metallum verurtheilt erwähnt. Es scheint, dass der bei dieser Gelegenheit erwähnte Proconsul Paulus dabei als Richter fungirt hatte.

1) S. 155.

persönlich von Timotheus unterscheidet. Der Singular bleibt dann bis zum Schlusse (4, 8. 10. 11. 13. 18).

Im Grusse (1, 1. 2) ist auffällig befunden worden, dass die Angeredeten *ἀδελφοί* heissen [1]). Es hätte gleich auch noch darauf hingewiesen werden können, dass die Zusammensetzung *πιστοὶ ἀδελφοί* bei Paulus nicht mehr vorkommt. Indessen treten gerade in diesem Theile der Adresse auch sonst freie Variationen innerhalb des im Allgemeinen feststehenden paulinischen Rahmens ein. Paulus schreibt gewöhnlich an eine »Gemeinde« oder an »Gemeinden«, unter Umständen aber auch an »die berufenen Heiligen« (Röm. 1, 7), oder etwa auch an »alle Heiligen« (Phil. 1, 1); hier endlich, nachdem eben der »Bruder« Timotheus genannt war, an »die heiligen und gläubigen Brüder«. Freilich soll auch der Beisatz *ἐν Χριστῷ* (statt *ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ*) zu *ἀδελφοῖς* unpaulinisch sein [2]). Aber von *ἀδελφοῖς ἐν Χριστῷ* kann so gut geredet werden, wie Röm. 16, 9 von einem *συνεργὸς ἐν Χριστῷ*. Dass zuvor Röm. 16, 3 *συνεργοὶ ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ* steht, zeigt wie vollkommen promiscue Paulus solche Formeln gebrauchen kann, und wie wenig bezüglich ihrer auf stereotype Ausdrucksweise zu rechnen ist. Immerhin kommt es dem paulinischen Charakter der Stelle zu statten, wenn die vier letzten Worte gelesen werden dürfen (S. 55 fg.).

Stellen wir zuvörderst die Bestandtheile zusammen, welche sich schon in den einleitenden Erörterungen (S. 56—59) als original erwiesen haben, so begegnet uns in ihnen ganz der herkömmliche paulinische Typus, wonach der Apostel mit einem Danke gegen Gott für den Christenstand der Leser beginnt. Unter den echten Briefen ist es besonders der erste an die Thessalonicher, welcher von der Zuschrift in ganz ähnliche Geleise übergeht, indem nicht nur der Inhalt von Kol. 1, 3 dem von 1 Thess. 1, 2 (vgl. auch Phil. 1, 3. 4) gleich ist, sondern auch der Christenstand der Thessalonicher dort (1 Thess. 1, 3), der Kolosser hier (Kol. 1, 4. 5) nach den Gesichtspunkten der paulinischen Trias von Glaube, Liebe und Hoffnung aus einander gelegt wird. Das *ἀκούσαντες τὴν πίστιν ὑμῶν* 1, 4 (vgl. Philem. 5 *ἀκούων σου τὴν ἀγάπην καὶ τὴν πίστιν*) steht ganz wie Gal. 1, 13 *ἠκούσατε τὴν ἐμὴν ἀναστροφήν*, und die *ἀγάπη εἰς πάντας* wie Röm. 5, 8. 1 Thess. 3, 12. 2 Thess. 1, 3 (1 Petr. 4, 8). Gegründeteren Anstoss als an *ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ* 1, 4 [3]) könnte man immerhin 1, 5 an allen zwischen *διὰ τὴν ἐλπίδα* und *τοῦ εὐαγγελίου*

1) **Mayerhoff**, S. 38 fg.
2) **Mayerhoff**, S. 39. 73 fg.
3) **Mayerhoff**, S. 76.

stehenden Worten nehmen. Theils nämlich begegnet die so resultirende Formel *ἐλπὶς τοῦ εὐαγγελίου* gleich 1, 23 wieder (vgl. auch *ἐλπὶς τῆς δόξης* Röm. 5, 2 und *ἐλπὶς δικαιοσύνης* Gal. 5, 5), theils findet sich *ἀποκεῖσθαι* sonst bei Paulus nicht. Dafür begegnen aber die Nachwirkungen dieser *ἐλπὶς ἀποκειμένη* sowohl 2 Tim. 4, 8 (*ἀπόκειταί μοι ὁ στεφανός*) als auch Hebr. 6, 18 (*ἐλπὶς προκειμένη*), und bei der umgekehrten Voraussetzung müsste der Einschub die Stelle Eph. 1, 3. 12. 13 zur Quelle haben. In der That besteht eine gewisse Versuchung, das *ἐν τοῖς οὐρανοῖς* aus *ἐν τοῖς ἐπουρανίοις* Eph. 1, 3, das *προηκούσατε* aus *προηλπικότας* Eph. 1, 12 zu erklären, namentlich aber in der schwerfälligen Verbindung *ἐν τῷ λόγῳ τῆς ἀληθείας τοῦ εὐαγγελίου* eine aus Eph. 1, 13 *τὸν λόγον τῆς ἀληθείας, τὸ εὐαγγέλιον* entstandene Verdunkelung zu erblicken. Indessen hat der *λόγος τῆς ἀληθείας* mit 2 Kor. 6, 7, wovon ihn Hoekstra abhängig erklärt[1]), sachlich nichts zu thun, wohl aber die *ἀλήθεια τοῦ εὐαγγελίου* an Gal. 2, 5. 14 eine ausreichende Parallele, und der combinirte Ausdruck ist von Meyer richtig erklärt und formell aus 2 Kor. 4, 4 erläutert worden (vgl. S. 115). Ferner aber würde der Autor ad Ephesios, wenn er sich selbst hier copirt hätte, sicher auch im Kolosserbriefe *ἐν τοῖς ἐπουρανίοις* geschrieben haben, und wir fanden (S. 58) gerade in *προηλπικότας* einen Beweis der Eph. 1, 12 wieder anhebenden Berücksichtigung von Kol. 1, 5. Ueberhaupt aber stehen und fallen die Worte dieses Verses mit den unmittelbar sich anschliessenden. Wenn nun diese zunächst 1, 6 besagen, das Evangelium sei bei den Kolossern einheimisch geworden *καθὼς καὶ ἐν παντὶ τῷ κόσμῳ, καὶ ἔστιν καρποφορούμενον καὶ αὐξανόμενον καθὼς καὶ ἐν ὑμῖν*, so darf man sich weder an der Hyperbel[2]), noch an dem kurz nach einander wiederholten *καθώς* stossen. Denn jene ist so wenig unpaulinisch als die gleichen Ausdrücke 1 Thess. 1, 8. Röm. 1, 8, und ist überdies zu beachten, dass alle drei Stellen gleicher Weise im Eingange der betreffenden Briefe stehen. Nicht minder aber ist auch bezüglich des *καθώς*, sowie des ganzen Inhaltes von Kol. 1, 6 die am Eingange eines anderen Briefes begegnende Wendung *καθὼς τὸ μαρτύριον τοῦ Χριστοῦ ἐβεβαιώθη ἐν ὑμῖν* (1 Kor. 1, 6) zu beachten. Noch genauer entspricht Röm. 1, 13 *ἐν ὑμῖν καθὼς καὶ ἐν τοῖς λοιποῖς ἔθνεσιν*, insofern das *καὶ ὑμῖν* 1, 15 sofort wiederholt wird, wie hier das *καθὼς καὶ ἐν ὑμῖν*. Endlich kommt noch 1 Thess. 1, 5 (*καθὼς οἴδατε*) in Betracht, wo überdies in gleicher Weise daran erinnert wird, wie das

---

1) S. 647.

2) Gegen Hilgenfeld: Zeitschrift f. w. Th. 1870, S. 246.

Evangelium den Lesern nahe getreten sei (*ἐγενήθη εἰς ὑμᾶς* = Kol. 1, 6 *τοῦ παρόντος εἰς ὑμᾶς*). Auf diese Weise sind, ganz wie Paulus pflegt, die Beziehungen der Leser zur christlichen Sache Anlass geworden, auch der persönlichen Beziehungen derselben zu den persönlichen Trägern und Ausrichtern des Evangeliums Erwähnung zu thun, und unter diesen muss in unserem Falle dem Epaphras (1, 7) Paulus selbst nachstehen. Denn jenem, als seinem *ἀγαπητὸς σύνδουλος* (welche einzigartige Verbindung, statt *ἀγαπητὸς ἀδελφός*, eben in der Eigenthümlichkeit des Falles begründet ist) und *πιστὸς ὑπὲρ ὑμῶν διάκονος Ἰησοῦ Χριστοῦ* (vgl. 2 Kor. 11, 23 *διάκονοι Χριστοῦ*, sonst *θεοῦ*), verdanken die Leser ihren Christenstand (1, 7 *ἐμάθετε ἀπὸ Ἐπαφρᾶ*, vgl. zu *μανθάνειν* Röm. 16, 17. 1 Kor. 4, 6. 14, 35. Phil. 4, 11, zum absoluten Gebrauch desselben 1 Kor. 14, 31, zur Verbindung mit *ἀκούειν* Phil. 4, 9 und mit *ἀπό τινος* Gal. 3, 2) und Paulus selbst die Kunde davon (1, 8 *δηλώσας ἡμῖν τὴν ὑμῶν ἀγάπην*, vgl. 1 Kor. 1, 11 *ἐδηλώθη γάρ μοι περὶ ὑμῶν*).

Mit gewohnter Leichtigkeit und Feinheit des Uebergangs nähert sich Paulus im neuen Abschnitte seinem Ziele, indem er 1, 9 in der Botschaft des Epaphras einen Grund findet, auch seinerseits stets für die Leser im Gebete thätig zu sein (*διὰ τοῦτο καὶ ἡμεῖς οὐ πανόμεθα*, wie 2 Kor. 4, 1 *διὰ τοῦτο ἔχοντες . . οὐκ ἐγκακοῦμεν*). Der mit *ἵνα* beginnende Satz wurde als unecht erkannt (S. 85), und in der That schreibt Paulus, wie er sonach jetzt hier schreibt, nämlich *προσευχόμενοι περιπατῆσαι ὑμᾶς*, auch sonst, z. B. 2 Kor. 6, 1 *παρακαλοῦμεν μὴ εἰς κενὸν τὴν χάριν τοῦ θεοῦ δέξασθαι ὑμᾶς*. 10, 2 *δέομαι τὸ μὴ παρὼν θαρρῆσαι*. 13, 7 *εὐχόμεθα πρὸς τὸν θεὸν μὴ ποιῆσαι ὑμᾶς κακὸν μηδέν*. Er kann auch die andere Construction wählen und sagen 1 Thess. 4, 1 *ἐρωτῶμεν ὑμᾶς καὶ παρακαλοῦμεν καθὼς παρελάβετε παρ' ἡμῶν τὸ πῶς δεῖ ὑμᾶς περιπατεῖν καὶ ἀρέσκειν θεῷ, ἵνα περισσεύητε μᾶλλον*. Nicht aber lassen sich beiderlei Constructionen einfach neben einander stellen, wie in Folge der bereits notirten Einwirkung des eben citirten Pauluswortes (S. 148), Kol. 1, 9. 10 geschieht. Uebrigens erhellt sowohl aus letztberührter, als auch aus einer anderen Stelle des ersten Thessalonicherbriefes (2, 12 *μαρτυρόμενοι εἰς τὸ περιπατεῖν ὑμᾶς ἀξίως τοῦ θεοῦ*, vgl. Röm. 16, 2 *ἀξίως τῶν ἁγίων*. Phil. 1, 27 *ἀξίως πολιτεύεσθαι τοῦ εὐαγγελίου*) der gut paulinische Inhalt des Objectes der Bitte, welcher dahin geht, die Leser möchten würdig wandeln des Gottes, welcher sie berufen hat aus der Gewalt der Finsterniss und versetzt in das Reich seines Sohnes (1, 10—13).

Die letztere Aussage (1, 13) gibt noch zu einigen Bemerkungen Veranlassung. Für entschieden unpaulinisch muss hier nur die Formel

ὁ υἱὸς τῆς ἀγάπης αὐτοῦ erklärt werden, sofern sie durch Stellen, wo die paulinische Christologie sich mit der Idee der göttlichen Liebe berührt (Röm. 8, 37. Gal. 2, 20), noch lange nicht gedeckt erscheint. Dagegen kann darin, dass anderwärts (Gal. 1, 4. 3, 13. 5, 1) von Christus ausgesagt werde, was hier von Gott, angesichts von 1 Kor. 1, 8. 2 Kor. 5, 18. 19 keineswegs ein Gegensatz [1]), am wenigsten eine auf den Autor ad Ephesios, dessen Tendenz vielmehr die gerade entgegengesetzte ist (IV, 3, 1 und 3), hindeutende Spur gefunden werden. Wie sehr wir es vielmehr lediglich mit freiem Wechsel der Anschauung zu thun haben, zeigt die entgegenstehende Wahrnehmung, dass zwar Kol. 4, 11, wie sonst immer, von *βασιλεία τοῦ θεοῦ*, hier dagegen von *βασιλεία τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ* die Rede ist. Und doch macht gerade diese auffällige Ausdrucksweise es unzweifelhaft, dass hier die Hand des Apostels thätig war. Denn nicht blos zeigt 1 Kor. 15, 24, wie das Gottesreich vorläufig immer unter der Form des Christusreiches zu denken ist, sondern es bietet auch 1 Kor. 1, 9 insofern eine frappante Parallele, als aus *ἐκλήθητε εἰς κοινωνίαν τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ* hervorgeht, wie Paulus, und zwar gerade im Eingang seiner Briefe, heidenchristlichen Lesern leicht und gern die Veränderung ihres ganzen Standpunktes mit Hülfe derartiger Formeln zu Gemüthe führte, und wie dann der neue Bereich, in welchen jene eintreten, speciell als ein Bereich des Sohnes gedacht wird. Die *βασιλεία τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ* ist somit Kol. 1, 13 genau motivirt wie die *κοινωνία τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ* 1 Kor. 1, 9. Und wenn der Act des Versetzens mit *μεθιστάνειν* ausgedrückt wird, so kommt dieses Wort wenigstens 1 Kor. 13, 2 bei Paulus vor, und selbst wenn es gar nicht wieder erschiene, würde Gal. 1, 6 *μετατίθεσθε ἀπὸ τοῦ καλέσαντος* darthun, wie nahe gerade eine solche Zusammensetzung in solchem Zusammenhange lag. Aller Zweifel wird schliesslich dadurch gehoben, dass auch die gemeinsame Verarbeitung, welche Kol. 1, 13. 21 in Eph. 2, 1—3 findet (S. 65 fg.), den schlagenden Beweis dafür liefert, dass der Autor ad Ephesios unsere Stelle nicht blos gelesen, sondern auch — entgegen dem jetzigen Text — in engstem Zusammenhange mit Kol. 1, 21 gelesen hat.

Haben wir daher schon früher (S. 149) gefunden, dass der ganze Gedankengang nur gewaltsam auf den unterbrechenden christologischen Excurs hingetrieben wird, so gewinnt diese Bemerkung jetzt ihre positive Ergänzung durch die Erkenntniss, dass sich 1, 19—[illegible] unmittelbar an die 1, 13 ausgedrückte Idee der Erlösung ansc[illegible] »Uns« (*ἡμᾶς ἐρρύσατο*) hat der Apostel gesagt; denn in [illegible]

1) Gegen Mayerhoff, S. 62.

dies der Fortschritt zum Folgenden — gilt es speciell auch von den Lesern, was soeben ganz allgemein von »unserem« neuen Verhältnisse, in welchem wir zum Reiche des Sohnes Gottes stehen, gesagt war: *ὅτι ἐν αὐτῷ εὐδόκησεν καταλλάξαι καὶ ὑμᾶς ποτὲ ὄντας ἐχθρούς.* Das Subject des ganzen Satzes, welches im überarbeiteten Kolosserbriefe bedenklich wechselt, bleibt bei dieser Herstellung des Textes fortwährend Gott, von welchem 1, 19 formell Aehnliches ausgesagt wird, wie auch Gal. 1, 15. 16 (*ὅτε δὲ εὐδόκησεν ... ἀποκαλύψαι τὸν υἱὸν αὐτοῦ ἐν ἐμοί*) oder 1 Kor. 1, 21 (*εὐδόκησεν ὁ θεὸς ... σῶσαι τοὺς πιστεύοντας*). In 1, 20 bleibt freilich nur das, in dem unpaulinischen Dicompositum steckende, echt paulinische *καταλλάξαι* stehen. Dasselbe Wort kehrt gleich 1, 21 wieder, wo übrigens anstatt des noch von Hofmann vertretenen *ἀποκατήλλαξεν* mit Lachmann und Schenkel zu lesen ist *ἀποκατηλλάγητε.* Scheinbar zwar stehen nur B und wenige untergeordnete Zeugen für diese Lesart ein, aber in Wahrheit zeugt auch die abendländische Variante *ἀποκαταλλαγέντες* (Itala, Irenaeus, Hilarius, DFG) dafür [1]. Während der Vers in seiner jetzigen Gestalt bei allen Lesarten ein Anakoluth bildet, verschwindet jeder syntaktische Anstoss, sobald man in *καὶ ὑμᾶς* das Object zu *ἀποκαταλλάξαι* 1, 20 erblickt und mit *νυνὶ δὲ ἀποκατηλλάγητε* einen neuen Satz beginnt; und eben dafür spricht zum Ueberflusse auch die Parallele Eph. 2, 13 (*νυνὶ δὲ ἐγενήθητε*) bei der oben (S. 69 fg.) constatirten Abhängigkeit dieses Verses von unserer Stelle. Dabei ist überdies noch zu beachten, dass bei Paulus *καταλλάσσειν* in Verbindung mit *τῷ θεῷ* oder aber mit *θεός* als Subject steht, und unter begleitendem Hinweis auf den vermittelnden *θάνατος Χριστοῦ* (2 Kor. 5, 18—20), wobei die Voraussetzung ist, dass die Christen in ihrem früheren Zustande *ἐχθροί* im activen Sinne waren (S. 94). Derselbe Gedanke liegt aber auch Kol. 1, 21 vor. Daselbst erfordert übrigens der Gegensatz *νυνὶ δὲ ἀποκατηλλάγητε* um seiner rhetorischen Wirkung willen eine vorausgehende nähere Bestimmung des Ausdrucks *ἐχθρούς,* welche der letztere auch findet in den, somit keineswegs rein abundirenden [2], sondern den Gedanken der Gottesfeindschaft concreter darstellenden Worten *ἐν τοῖς ἔργοις τοῖς πονηροῖς,* welche im Vergleich mit dem jetzigen Texte kürzere Form durch die Parallelen des Epheserbriefes selbst bestätigt ist (S. 69). So gewinnen wir eine sprechende Parallele, formell zu dem, was Röm. 7, 6 von den Juden gesagt ist *νυνὶ δὲ κατηργήθημεν ἀπὸ τοῦ νόμου,* sachlich zu dem, was 1 Kor. 6, 11

1) Bleek: Die Briefe an die Kolosser, S. 56.
2) Gegen Mayerhoff, S. 47.

die Heiden zu hören bekommen *καὶ ταῦτά τινες ἦτε, ἀλλὰ ἀπελούσασθε, ἀλλὰ ἡγιάσθητε, ἀλλὰ ἐδικαιώθητε.* »Vorher in bösen Werken gottfeindlich, jetzt versöhnt«, und zwar letzteres *ἐν τῷ σώματι τῆς σαρκὸς αὐτοῦ* (vgl. S. 95 fg.), wie es ganz entsprechend der paulinischen Grundanschauung heisst, wornach eben der Begriff der *σάρξ* überall von der entscheidendsten Bedeutung für die Art des Versöhnungstodes ist[1]. Dass aber in solchem Zusammenhang auch von *σῶμα* die Rede sein kann, geht aus Röm. 7, 4 (*ἐθανατώθητε διὰ τοῦ σώματος τοῦ Χριστοῦ*) hervor[2], und ganz unverkennbar die Hand des Paulus ist es, welche noch hinzufügt *εἴ γε* (vgl. 2 Kor. 5, 3. Gal. 3, 4) *ἐπιμένετε τῇ πίστει* (vgl. Röm. 6, 1. 11, 22. 23) *ἑδραῖοι καὶ μὴ μετακινούμενοι* (1 Kor. 1, 8. 15, 58) *ἀπὸ τοῦ εὐαγγελίου.* Die Formel *τῇ πίστει ἑδραῖοι*, ohne das dazwischeneingeschobene (vgl. S. 152) *τεθεμελιωμένοι*, findet sich übrigens auch bei Ignatius Eph. 10, wozu die Herausgeber richtig Kol. 1, 23 als Quelle citiren.

Lassen wir sammt den als Wiederholung nachgewiesenen (S. 122) Theilen von 1, 23 auch den sachlich unpaulinischen Vers 24 aus, so macht von nun an Vieles gegen den Schluss des Kapitels den immer steigenden Eindruck paulinischer Authentie. Zwar ist es nur abermals Wiederholung (vgl. S. 125 fg.), dass sich der Verfasser zweimal nach einander *διάκονος* nennt (1, 23. 25), und *διάκονος ἐκκλησίας* insonderheit ist unmöglich (S. 152). Dagegen erinnert das Wort an sich an Röm. 11, 13. 1 Kor. 12, 5. 2 Kor. 3, 6. 6, 4, während eine solche Charakterisirung nicht im Geiste des Autor ad Ephesios liegt, der sonst die Unterschiede der Amtsbezeichnung streng festhält (Eph. 4, 11) und, da er die Diakonen schon aus Röm. 12, 7. 16, 1, um von Phil. 1, 1. 1 Petr. 4, 11. 1 Tim. 3, 8 fg. zu schweigen, kennen musste, jene Anwendung des Begriffes *διάκονος* auf einen *ἀπόστολος* schwerlich wagen kann.

Müsste man, wozu einige Versuchung besteht, 1, 23 die Worte *οὗ ἠκούσατε* stehen lassen, so wäre der Genetiv freilich nicht nach dem Vorbilde von Röm. 10, 14 *οὗ οὐκ ἤκουσαν* (vgl. Meyer hierzu), sondern als Attraction zu fassen, wie Röm. 4, 17. 1 Kor. 6, 19. Indessen würde Paulus schwerlich die beiden Relativsätze einfach neben einander gestellt, sondern nach dem hierfür classischen Muster 1 Kor. 15, 1 wohl geschrieben haben *οὗ ἠκούσατε, οὗ καὶ ἐγὼ Παῦλος ἐγενόμην διάκονος* (vgl. 1 Kor. 2, 3). Dann aber liesse sich nur nicht

---

1) R. Schmidt, S. 189.

2) Vgl. über den Unterschied von *σάρξ* und *σῶμα τῆς σαρκός* Holsten: Zum Evangelium des Paulus und des Petrus, 1868, S. 370. 377.

erklären, wesshalb der Interpolator gerade das so passend stehende *καί* gegen seine bisher befolgte Praxis ganz sollte ausgelassen haben. Somit bleibt nichts übrig, als *οὗ ἠκούσατε* zu streichen, zumal da es auch sowohl zu der Compositionsweise (vgl. S. 122) als zu der eigenthümlichen Lehranschauung (vgl. IV, 2, 3) des Interpolators stimmt.

Auf diese Weise ergibt sich folgende Verbindung zwischen 1, 23 und 25: *μὴ μετακινούμενοι ἀπὸ τοῦ εὐαγγελίου οὗ ἐγενόμην ἐγὼ Παῦλος διάκονος κατὰ τὴν οἰκονομίαν τοῦ θεοῦ τὴν δοθεῖσάν μοι εἰς ὑμᾶς.* Das paulinische Gepräge des letzten, auch schon S. 59 als original erwiesenen Satzes, bedarf angesichts der Parallelen Röm. 12, 3 (*διὰ τῆς χάριτος τῆς δοθείσης μοι*). 6 (*κατὰ τὴν χάριν τὴν δοθεῖσαν ἡμῖν*). 15, 15 und Gal. 2, 9 (*τὴν χάριν τὴν δοθεῖσάν μοι*). 1 Kor. 3, 10 (*κατὰ τὴν χάριν τοῦ θεοῦ τὴν δοθεῖσάν μοι*). 4, 1 (*οἰκονόμους μυστηρίων θεοῦ*). 9, 17 (*οἰκονομίαν πεπίστευμαι*) keines Erweises. Dass das bei Paulus (aber nicht in den Philemon- und Philipperbriefen) gegen 50 mal stehende *διδόναι* im Kolosserbriefe nur hier vorkommt, gehört mit zu den Beweisen für die gerade an dieser Stelle thätige Hand des Paulus. Hierauf ist weiter zu lesen: *πληρῶσαι τὸν λόγον τοῦ θεοῦ, εἰς ὃ καὶ κοπιῶ ἀγωνιζόμενος κατὰ τὴν ἐνέργειαν αὐτοῦ τὴν ἐνεργουμένην ἐν ἐμοί.* Anstatt zu sagen wie Röm. 15, 19 *πληροῦν τὸ εὐαγγέλιον* setzt Paulus hier den gewöhnlichen Ausdruck *λόγον τοῦ θεοῦ* (vgl. z. B. 1 Thess. 2, 13). Der Schlusssatz endlich 1, 29 fährt richtig (S. 168) im Singular fort. Das *κοπιῶ* in der hier vorkommenden speciellen Bedeutung hat in Röm. 16, 12. 1 Kor. 15, 10. 16, 16, besonders aber wegen der Verbindung mit *εἰς* in Röm. 16, 6. Gal. 4, 11 und mit dem Participium in 1 Kor. 4, 12 *κοπιῶμεν ἐργαζόμενοι* seine Parallele, und das *ἀγωνιζόμενος* verräth nicht blos den Verfasser von 1 Kor. 9, 25 (*πᾶς δὲ ὁ ἀγωνιζόμενος*), sondern kommt auch in unserem Briefe selbst (4, 12) ähnlich vor[1]) und wird überdies seinem Inhalte nach sofort in 2, 1 (*ἡλίκον ἀγῶνα*) aufgenommen (vgl. die Nachbildung 1 Tim. 4, 10). Auch *κατὰ τὴν ἐνέργειαν* hat in Phil. 3, 21 seine Parallele, und *ἐνεργεῖσθαι* vollends ist ganz paulinisch als Medium gebraucht — nur bei einem persönlichen Subject bedient sich Paulus des Activs. Dass übrigens schon der Verfasser des Epheserbriefes den Schlussvers des Kapitels unmittelbar nach Kol. 1, 25 las, geht aus der, in ihrer ersten Hälfte diesen, in ihrer zweiten unseren Vers, und zwar etwas ungeschickt (S. 59), reproducirenden Stelle Eph. 3, 7 hervor. Einige Schwierigkeiten bereitet hier nur das *ἐν δυνάμει*, welches in Röm. 1, 4 seine Parallele und in der *ἀσθένεια*

---

1) Hofmann, S. 47.

2 Kor. 13, 3 sein begriffliches Gegenbild hat [1]), wahrscheinlich aber in dieser Stellung am Schlusse dem Interpolator angehört (vgl. S. 120 fg.).

Die Stelle 2, 1 *θέλω γὰρ ὑμᾶς εἰδέναι ἡλίκον ἀγῶνα ἔχω περὶ ὑμῶν*, die für Ewald etwas Auffallendes zu haben scheint [2]), erweist sich als paulinisch durch 1 Kor. 11, 3 *θέλω δὲ ὑμᾶς εἰδέναι*, und leitet vom Eingange ab und auf die Sache über, wie 2 Kor. 1, 8 *οὐ γὰρ θέλομεν ὑμᾶς ἀγνοεῖν ὑπὲρ τῆς θλίψεως* und Phil. 1, 12 *γινώσκειν δὲ ὑμᾶς βούλομαι* (vgl. auch 1 Thess. 4, 13. 1 Kor. 10, 1. Röm. 11, 25). Am nächsten aber liegt die Erinnerung an Röm. 1, 13 *οὐ θέλω δὲ ὑμᾶς ἀγνοεῖν ὅτι πολλάκις προεθέμην ἐλθεῖν πρὸς ὑμᾶς*, weil hier der Apostel sich ebenso dafür rechtfertigt, bisher noch nicht persönlich nach Rom gekommen zu sein, wie er Kol. 2, 1. 4. 5 versichert, sein leibliches Fernbleiben schliesse die intensivste geistige Betheiligung an dem Heile der ihm persönlich unbekannten Kolosser und Laodicener nicht aus. Auch kommt 2, 1 vermöge unserer Annahme, dass 1, 9—29 grösstentheils eingetragenes Material aus dem Epheserbrief darstellt, dem Anfang des Briefes sogar noch näher zu stehen, und wird eben dadurch die Parallele mit den entsprechenden Formeln Röm. 1, 13. 2 Kor. 1, 8 nur um so schlagender. Geht man nun davon aus, dass 2 Kor. 1, 3—7, wie soeben gezeigt, auf einen mit Kol. 2, 1 parallelen Satz in 2 Kor. 1, 8 ausläuft, zieht man ferner in Erwägung, dass 1 Kor. 1, 4—9 mit einem an Kol. 1, 3 erinnernden Satz anhebt, so wird man nach Analogie beider Korintherstellen zwischen Kol. 1, 3—8 und 2, 1 eine überleitende Partie erwarten, deren wesentlicher Inhalt etwa hinausläuft auf eine Bezeugung der Hoffnung des Apostels, die sich an dasselbe hält, wofür zuvor der Dank ausgesprochen war, ferner auf eine Kundgebung seiner Ansichten bezüglich der Festigkeit des Christenstandes seiner Leser, auf eine bündige Recapitulation des christlichen Heilsinhaltes, auf Andeutung der mit seinem Amte verbundenen Mühen und Nöthen. Dies findet sich nun aber in der That in den echten Theilen der Stelle Kol. 1, 9—29 vor, und so hat sich uns nachträglich noch einmal von Kol. 2, 1 aus die Richtigkeit der das erste Kapitel betreffenden Resultate bestätigt.

Unter diesen Verhältnissen wird man nicht zu viel Gewicht darauf legen, dass *ἡλίκος* bei Paulus sonst nicht mehr steht und *ἀγών* hier innerliche, dagegen 1 Thess. 2, 2. Phil. 1, 30 äusserliche Leiden und Kämpfe bezeichnet (vgl. übrigens 1 Tim. 6, 12. 2 Tim. 4, 7. Hebr. 12, 1); zumal da dafür das Zeitwort von Paulus übereinstimmend mit dem Sinne unserer Stelle gebraucht wird (1 Kor. 9, 25.

1) Holsten, S. 425. 2) S. 467.

Röm. 15, 30). Mit Uebergehung des *ἐν σαρκί* (vgl. S. 126) ist hinter *τὸ πρόσωπόν μου* sofort 2, 2 weiter zu lesen *ἵνα παρακληθῶσιν αἱ καρδίαι αὐτῶν* (vgl. 4, 8 *ἵνα παρακαλέσῃ τὰς καρδίας ὑμῶν*). Die ganze Stelle betreffend findet es freilich Mayerhoff auffällig und unpaulinisch, dass die Angriffe auf die Irrlehre mehrfach mit ganz ähnlichen Formeln eingeführt werden, und zählt als erste derselben 2, 4 auf[1]. Wenn es sich aber mit unserer Zurechtstellung von Kol. 2, 1—5 richtig verhält, so kann 2, 4 (wozu vgl. S. 106) von dem Dogmatismus der Irrlehrer noch gar keine Rede sein. Vielmehr hat Hofmann richtig gezeigt, dass es sich hier blos um die Vorspiegelung handle, als kümmere sich Paulus um Gemeinden, die er persönlich nicht kenne, eben desshalb auch weniger[2]. »Gemeinden, die er selbst gesammelt hatte, konnte dies nicht so leicht eingeredet werden, da sie das Gegentheil aus eigener Erfahrung wussten. Wohl aber konnten sich solche, die eine so sonderliche Weisheit zu Markte brachten, bei den nur mittelbar durch seine Predigt entstandenen Gemeinden mit diesem Vorgeben Eingang schaffen, indem sie sich damit den Anschein gaben, als wollten sie nur einem von ihm unbefriedigt gelassenen Bedürfnisse genügen und das ergänzen, woran er es fehlen lasse«[3]. Es wurde schon gezeigt, wie trefflich auf diese Weise der Vers 2, 5 motivirt erscheint (S. 153 fg.), welcher aber auch mit seinem *ἀλλά* in apodosi an Röm. 6, 5. 1 Kor. 9, 2. 2 Kor. 4, 16. 5, 16. 11, 6. 13, 4, materiell an den Stellen 2 Kor. 10, 11. 13, 2. 10. Phil. 1, 27, besonders aber an 1 Kor. 5, 3 sprechende Parallelen hat. Ebenso ist der Satz *βλέπων ὑμῶν τὴν τάξιν καὶ τὸ στερέωμα τῆς εἰς Χριστὸν πίστεως ὑμῶν* mit 1 Kor. 1, 26 *βλέπετε τὴν κλῆσιν ὑμῶν* zusammen zu halten. Die durch Gal. 2, 16 *ἐπιστεύσαμεν εἰς Χριστὸν Ἰησοῦν* als paulinisch nachweisbaren Schlussworte halten auch das unzertrennlich damit verbundene *στερέωμα* aufrecht. Begegnet letzteres Substantiv auch nicht wie *τάξις* (1 Kor. 14, 40. 15, 23) sonst bei Paulus, so ist es doch ungerechtfertigt, dafür *βεβαίωσις* (Phil. 1, 7), *ἀσφάλεια* (1 Thess. 5, 3) oder *κατάρτισις* (2 Kor. 13, 9) zu verlangen[4], da auch jeder dieser Ausdrücke bei Paulus eben nur einmal begegnet. Hier aber haben wir es mit einer gewählten, militärischen Pointe des Ausdrucks (»Schlachtordnung und Bollwerk«) zu thun[5], und überdies kennt wenigstens die paulinische Schule auch *στερεός* und *στερεοῦν*. Was aber die paulinische Urheberschaft schliesslich noch über allen Zweifel stellt,

---

1) S. 48. 2) S. 54 fg. 3) S. 55.
4) Gegen Mayerhoff, S. 24.
5) Hofmann, S. 56.

ist ein inneres Moment, sofern »der Apostel wie in seinen Briefen so vielfach, so auch hier das schonende und milde Verfahren befolgt, dass, wo er Veranlassung hat, bei den Lesern etwas zu rügen oder sie vor inneren Gefahren zu warnen, er zuvor möglichst das Gute hervorhebt, dessen er sich bei ihnen freuen konnte«[1]).

Nachdem er sich also mit der Versicherung, wie sehr er sich abmühe, die ihm persönlich Unbekannten in die volle Wahrheit einzuführen, zu denselben in eine persönliche Beziehung gesetzt hat, geht er 2, 6 mit Ausdrücken, welche durch Gal. 1, 9. 12. 1 Thess. 2, 13. 4, 1 gesichert sind, ad rem. Nicht minder ist 2, 7 *περισσεύειν ἐν τινι* gebraucht wie Röm. 15, 13. 2 Kor. 8, 7. Dass ferner Paulus Warnungen, wie die 2, 8 ausgesprochene, wirklich so einzuleiten pflegt, wie hier geschieht, erhellt aus den Parallelen Gal. 5, 15 (*βλέπετε μή*) und Gal. 1, 7, wo in *εἰ μή τινές εἰσιν οἱ ταράσσοντες ὑμᾶς* der Artikel ebenso neben den ausdrücklich gesetzten unbestimmten Personalbegriff tritt, wie hier in *μή τις ἔσται ὑμᾶς ὁ συλαγωγῶν*. Der Indicativ nach *μή* ist überdies nach Gal. 4, 11 zu begreifen. Die den Zusammenhang unterbrechenden Worte 2, 8 *καὶ κενῆς ἀπάτης κατὰ τὴν παράδοσιν τῶν ἀνθρώπων* haben sich bereits als Einschub dargestellt, während Anfang und Schluss des betreffenden Verses so paulinisch sind als nur irgend eine Stelle des Kolosserbriefes. Von *στοιχεῖα τοῦ κόσμου* insonderheit im Gegensatz zu *Χριστός* ist ebenso die Rede Gal. 4, 3. 9. Fassen wir damit das früher (S. 154 fg.) bezüglich der Interpolationen Bemerkte zusammen, so ergeben sich als paulinische Grundlage der Stelle Kol. 2, 8—11 die Worte *βλέπετε μή τις ἔσται ὑμᾶς ὁ συλαγωγῶν διὰ τῆς φιλοσοφίας κατὰ τὰ στοιχεῖα τοῦ κόσμου καὶ οὐ κατὰ Χριστόν, ὅτι ἐν αὐτῷ περιετμήθητε περιτομῇ ἀχειροποιήτῳ*. Letztere Bezeichnung hat an der *οἰκία ἀχειροποίητος* 2 Kor. 5, 1 ihre Parallele (vgl. Mar. 14, 58); »mit Händen gemacht« ist das irdische Bild, »nicht mit Händen gemacht« das himmlische Wesen der Dinge. Dass die Leser über jede Verführung zu einer, die Forderung der Beschneidung involvirenden, Weisheitslehre hinaus sind, ergibt sich mithin schon aus der Thatsache, dass die christliche Taufe, welcher sie sich unterzogen haben, dasselbe auf der höheren Stufe der Erfüllung darstellt, was alttestamentlicher Weise die Beschneidung ist[2]). In dieser Ausführung ist übrigens Kol. 2, 11. 12 durch Stellen wie 1 Kor. 10, 1—4. Gal. 3, 27 und besonders Röm. 6, 4 hinreichend gedeckt.

---

1) Bleek: Die Briefe an die Kolosser etc., S. 76.

2) Vgl. Baur (Neutestamentliche Theologie, S. 262. 275), Hofmann (S. 69).

Der 2, 12. 13 ausgedrückte Gedanke, wornach die in der Auferstehung Christi und in der geistigen Erweckung der Gläubigen sich auswirkende *ἐνέργεια τοῦ θεοῦ* wesentlich identisch ist, kehrt bei Paulus z. B. 2 Kor. 4, 14 wieder, und das göttliche *συζωοποιεῖν* 2, 13 ruht auf demselben Grunde der Vorstellung, wie die Bezeichnung Gottes als *τοῦ ζωοποιοῦντος τοὺς νεκρούς* Röm. 4, 17. Letztere Stelle mit ihrem Genetiv passt hierher um so mehr, als der Apostel aus der Construction gefallen ist, indem er ursprünglich *συζωοποιήσαντος* schreiben wollte (S. 156). Der Ausdruck *χαρισάμενος ἡμῖν τὰ παραπτώματα* ist genau die positive Kehrseite zu 2 Kor. 5, 19 *μὴ λογιζόμενος αὐτοῖς τὰ παραπτώματα*[1]), und die Aussage Kol. 2, 14 ist nach der oben (S. 64) gegebenen Erklärung der Stelle in ihrer Gleichartigkeit mit der paulinischen Lehre vom Heilswerthe des Todes Jesu nicht anzufechten. Das *αἴρειν* (dieses Wort steht bei Paulus sonst nur noch 1 Kor. 6, 15) *ἐκ τοῦ μέσου* versteht sich ganz wie 1 Kor. 5, 2, und das Anheften der Schuldurkunde an das Kreuz berührt sich in freier Weise mit dem Gedanken von Gal. 3, 10. 13, wie auch das *χειρόγραφον* theils verwandt, theils aber auch wieder specifisch verschieden ist von dem *γράμμα* Röm. 2, 29. 2 Kor. 3, 6.

Von unverkennbar und unnachahmlich paulinischem Gepräge ist die Invective selbst, in welcher 2, 16—23 der ganze, von 2, 1 anhebende Abschnitt gipfelt. Die Einführung *μὴ οὖν τις ὑμᾶς κρινέτω* erinnert an 2, 4 der Form, an 1 Kor. 8, 8 dem Inhalte nach, insonderheit aber an Röm. 2, 1. 14, 3. 4. 10. 13. 22 bezüglich des *κρίνειν τινὰ ἔν τινι*; das *ἐν μέρει* ist nur die verallgemeinerte Redewendung, die auch 2 Kor. 3, 10. 9, 3 (*ἐν τούτῳ τῷ μέρει*) begegnet. Die *βρῶσις* steht ebenso Röm. 14, 17. 1 Kor. 8, 4. 2 Kor. 9, 10. Der Gedanke selbst endlich ist durchaus derselbe wie Gal. 4, 10. Röm. 14, 2 fg. 17. Im unmittelbaren Anschlusse an 2, 16 folgt dann aus 2, 18 der Schluss *εἰκῇ* (vgl. 1 Kor. 15, 2. Röm. 13, 4. Gal. 3, 4) *φυσιούμενος* (vgl. 1 Kor. 5, 2. 8, 1. 13, 4) *ὑπὸ τοῦ νοὸς τῆς σαρκὸς αὐτοῦ* (vgl. S. 115). Für den letzteren Ausdruck bietet allerdings Röm. 7, 25 nur eine allgemeinere Parallele. Dennoch aber ist gerade er sicher paulinisch. »Paulus hat in den vier Briefen zwar nicht den Ausdruck aber die Sache«[2]). Wenn es der scharfsinnigsten Analyse des paulinischen Begriffes der *σάρξ* gelungen ist, aus Prämissen, wie die paulinischen Homologumena sie bieten, die Zugehörigkeit des *νοῦς* zu der Sphäre der *σάρξ* zu erschliessen[3]), so wird der, nur im Ko-

1) Weiss, S. 440 fg. 2) Holsten, S. 394.
3) Holsten, S. 381 fg.

losserbriefe sich einstellende, runde Ausdruck für diese äusserste Consequenz paulinischer Anthropologie zu einem unabwendbaren Zeugen, und die Hand des Paulus ist gleichsam ἐπ' αὐτοφόρῳ entdeckt.

An diese Stelle schliesst sich, vorbereitet durch 2, 11. 12[1]), sofort die Deductio ad absurdum 2, 20 an, welcher Vers an Gal. 5, 11 der Form nach, sachlich aber an Röm. 6, 2. 6—11. 7, 4. 6. Gal. 2, 19. 20. 4, 3. 8—10 die schlagendsten Parallelen hat. Namentlich aber ist zu beachten, dass nur hier die Aufhebung des Gesetzes echt paulinisch, d. h. für den Einzelnen subjectiv vermittelt durch sein Gestorbensein mit Christus (Röm. 6, 8. Gal. 2, 20), vorgetragen wird, während sie sonst in unseren Briefen objectiv gedacht ist, wie dies Weiss ganz richtig bemerkt[2]). Es verschlägt somit nichts, wenn gerade die Form ἀπεθάνετε bei Paulus nur Kol. 2, 20. 3, 3 vorkommt. Hierdurch erledigt sich zugleich der Einwand Mayerhoff's, dass ἀποθνήσκειν Röm. 6, 2. 10. Gal. 2, 19 mit dem Dativ, nicht mit ἀπό construirt werde[3]). Letztere Verbindung findet sich nämlich nur, wenn der Gegenstand, dem man abstirbt, unmittelbar daneben steht. Hier aber schiebt sich σὺν Χριστῷ dazwischen, und es muss der Deutlichkeit halber anstatt des abermaligen Dativs eine Präposition gebraucht werden. Als solche aber bietet sich ἀπό, wie solches 2 Kor. 11, 3 bei φθείρειν, Gal. 5, 4 bei καταργεῖν und vor Allem Röm. 7, 6 in einer Weise steht, dass man einen Augenblick zweifeln könnte, ob es zu ἀποθνήσκειν oder zu καταργεῖσθαι gehöre (κατηργήθημεν ἀπὸ τοῦ νόμου ἀποθανόντες ἐν ᾧ κατειχόμεθα). An 2, 20 schliesst sich 2, 21 nothwendig an (zu ἅψῃ vgl. 1 Kor. 7, 1. 2 Kor. 6, 17), während dagegen von 2, 22. 23 nichts übrig bleibt als die, genau den Sinn von 1 Kor. 6, 13 ausdrückenden Worte ἅ ἐστιν εἰς φθορὰν τῇ ἀποχρήσει πρὸς πλησμονὴν τῆς σαρκός (S. 159 fg.).

»Wenn ihr mit Christus gestorben seid« — hiess es 2, 20. »Und ihr seid es ja wirklich« — sagt mit ausgesprochenster Beziehung der unmittelbar folgende (S. 160) Vers 3, 3, welcher nur den in's Kurze gezogenen Inhalt von Stellen wie Röm. 6, 8—11. 7, 4. Gal. 2, 19. 20 (ferner liegt schon Phil. 1, 21 ἐμοὶ τὸ ζῆν Χριστός), nicht aber ihre Nachahmung darstellt[4]). Wenn aber ἡ ζωὴ ὑμῶν κέκρυπται σὺν τῷ Χριστῷ ἐν τῷ θεῷ, so wird in der sich unmittelbar daran schliessenden und auch logisch direct aus 3, 3 folgenden Ermahnung 3, 12 aus jener Vorstellung des in Gott »Beschlossenseins«

1) R. Schmidt, S. 192.
2) S. 470. 3) S. 34 fg.
4) Gegen Hoekstra, S. 647.

zunächst die Anrede *ἐκλεκτοὶ τοῦ θεοῦ* motivirt. Heisst es weiter *ἅγιοι καὶ ἠγαπημένοι*, so erinnert dies sowohl an die *ἀγαπητοὶ θεοῦ, κλητοὶ ἅγιοι*, Röm. 1, 7, als an die *ἀδελφοὶ ἠγαπημένοι ὑπὸ θεοῦ* 1 Thess. 1, 4 (vgl. 2 Thess. 2, 13. Jud. 1). Anziehen sollen nun aber die also Charakterisirten *σπλάγχνα οἰκτιρμοῦ*. Dass Paulus sonst (Röm. 12, 1. 2 Kor. 1, 3) *οἰκτιρμοί* statt des Singulars sagt [1]), ist schon richtig, aber dafür ist hier der im Plural liegende Hebraismus schon in *σπλάγχνα* ausgedrückt. Diesen werden Phil. 2, 1 die *οἰκτιρμοί* zwar coordinirt, wo sie aber von jenen als Genetiv abhängen, liegt kein Grund mehr zur Setzung eines weiteren Plurals vor.

Auch hier ist auf die enge Geschlossenheit des Gedankenganges zu achten, welche sich ergibt, wenn wir die Verse 3, 3. 12. 13. 17 unmittelbar an einander reihen. Wie die Christen nach 3, 3 mit Christus in Gott verborgen, gleichsam Gottes *σπλάγχνα* sind, so soll göttliches Wesen ihre *σπλάγχνα* bilden. Wie aber diese Beziehung sich unbewusster Weise ergeben haben mag, so resultirt auch die Angemessenheit des 3, 13 erwähnten Vorbildes des Vergebens Christi wie von selbst daraus, dass die es ihm nachthun sollen, ja ihrem wahren Lebenstriebe nach mit Christus in Gott ruhen (3, 3). Dieselbe Concentration der ganzen Lebensführung im Gedanken an Christus kehrt noch einmal wieder, wenn im unmittelbaren Anschluss an das specielle *καθὼς καὶ ὁ Χριστὸς ἐχαρίσατο ὑμῖν οὕτως καὶ ὑμεῖς* (3, 13) eine Verallgemeinerung desselben Gedankens sich anschliesst in *καὶ πᾶν ὅ τι ἐὰν ποιῆτε ἐν λόγῳ ἢ ἐν ἔργῳ, πάντα ἐν ὀνόματι κυρίου Ἰησοῦ* (3, 17). Hier verschwindet der Umstand, dass die Formel *ὁ κύριος Ἰησοῦς* bei Paulus wenigstens nicht die gewöhnlichste ist (vgl. S. 116), wenn er überhaupt in's Gewicht fallen könnte, hinter der unüberwindlichen Sachparallele 1 Kor. 10, 29—31, welche der ganzen Gedankenentwickelung gilt, wie sie zwischen Kol. 2, 16 und 3, 17 sich vollzog. War Kol. 2, 16 gesagt worden, Niemand solle es sich einfallen lassen, die Christen *ἐν βρώσει καὶ ἐν πόσει* zu richten, so entspricht 1 Kor. 10, 29 *ἵνα τί γὰρ ἡ ἐλευθερία μου κρίνεται ὑπὸ ἄλλης συνειδήσεως*. Stellt dem der Apostel sofort 1 Kor. 10, 30 den Satz entgegen *εἰ ἐγὼ χάριτι μετέχω, τί βλασφημοῦμαι ὑπὲρ οὗ ἐγὼ εὐχαριστῶ*, so liefert für ein ähnliches Urtheil die Aufforderung Kol. 3, 17 *εὐχαριστοῦντες τῷ θεῷ πατρί* die Voraussetzung, und wenn solche dankbare Gesinnung zugleich dahin präcisirt wird, dass vermöge ihrer die Christen in den Stand gesetzt sind, Alles, was sie in Wort oder

---

1) Mayerhoff, S. 34.

Werk thun, im Namen des Herrn Jesu zu thun, so mündet auch der Gedankengang im ersten Korintherbrief in der Forderung aus 10, 31 *εἴτε οὖν ἐσθίετε εἴτε πίνετε εἴτε τι ποιεῖτε, πάντα εἰς δόξαν θεοῦ ποιεῖτε*, wie es auch Röm. 14, 6 heisst *ὁ ἐσθίων κυρίῳ ἐσθίει, εὐχαριστεῖ γὰρ τῷ θεῷ*. Und diese Parallelen, von welchen die erstere auch den Wortvorrath unserer Stelle theilweise darbietet, sind hier um so schlagender, als es sich ja auch im ganzen Zusammenhange des Kolosserbriefes um ein *ἐσθίειν* und *πίνειν* handelt, so dass wir also 3, 17 richtig am Schlusse der ganzen, gegen die ascetische Irrlehre gerichteten Ausführung angekommen sind und im Uebrigen nur noch den Epilog erwarten. An dem Schlusssatze *εὐχαριστοῦντες τῷ θεῷ πατρὶ δι' αὐτοῦ* darf man übrigens keinen Anstoss nehmen, da die Verbindung *θεὸς πατήρ* (so, ohne *καί* ist wohl mit ℵABC zu lesen) durch Gal. 1, 1. 3. Phil. 2, 11. 1 Thess. 1, 1. 2 Thess. 1, 1. 2 (Kol. 1, 3 ist das *καί* mit ℵAEKL zu lesen) hinreichend gedeckt ist und *δι' αὐτοῦ* dem *διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ* Röm. 1, 8. 7, 25 entspricht.

Beim Wegfall der Standespredigt 3, 18—4, 1, die genau besehen nur den Zusammenhang unliebsam unterbricht, schliesst sich 4, 2 als Aufforderung zum Gebet sehr passend sowohl an den Begriff des *ποιεῖν πάντα ἐν ὀνόματι κυρίου Ἰησοῦ*, als auch an das *εὐχαριστοῦντες τῷ θεῷ* Kol. 3, 17 an. Eine Sachparallele zu der betreffenden Aufforderung bietet 1 Thess. 5, 17 *ἀδιαλείπτως προσεύχεσθε*. Die Relative 4, 2. 3 *γρηγοροῦντες ἐν αὐτῇ, προσευχόμενοι ἅμα καὶ περὶ ἡμῶν* folgen sich wie etwa Röm. 12, 12, wo unter Anderem auch *τῇ προσευχῇ προσκαρτεροῦντες* steht. Damit ist aber die erste Hälfte des Verses 4, 2 gedeckt, wie durch 1 Kor. 16, 13 (*γρηγορεῖτε*) 1 Thess. 5, 6 (*γρηγορῶμεν*) die zweite. Statt *ἅμα* kommt 1 Thess. 4, 17. 5, 10 zwar *ἅμα σύν* vor, aber wenigstens im Citat Röm. 3, 12 findet sich auch jenes allein. Zum Inhalte von 4, 3 liefern, was die Aufforderung zur Fürbitte für den Briefsteller betrifft, Stellen wie 1 Thess. 5, 25 (*προσεύχεσθε περὶ ἡμῶν*) und 2 Thess. 3, 1, hinsichtlich des Gebrauchs von *λαλεῖν* 2 Kor. 4, 13 und endlich in Betreff des *μυστήριον τοῦ Χριστοῦ* 1 Kor. 4, 1 ausreichende Parallelen, darüber man das sonstige Fehlen der Phrase *δεῖ με λαλῆσαι* 4, 4 billig übersehen darf, zumal da 2 Kor. 2, 3 wenigstens *ἔδει με* steht. Wie gut paulinisch endlich 4, 5 gedacht ist, erhellt aus 1 Thess. 4, 12 *ἵνα περιπατῆτε εὐσχημόνως πρὸς τοὺς ἔξω* (vgl. auch 1 Kor. 5, 12). Das *ἐξαγοράζειν* ist ebenso auch Gal. 3, 13. 4, 5 anzutreffen, und der Gedanke des Verses Rom. 12, 11, wenigstens bei der Recepta *καιρῷ*, vertreten.

Paulinischer begegnet überhaupt im ganzen Briefe kaum etwas

als die Stelle Kol. 4, 2—5, durch welche der Apostel zum Schlusse das geistliche Band, welches ihn mit seinen Lesern verknüpft, fester schlingt. Wenn Mayerhoff die Verse 4. 5. 6 in ihrer Stellung etwas preisgegeben und isolirt findet[1]), und auch Meyer zu 4, 5 eine lose und unvermittelte Anknüpfung notirt, so sind solche Urtheile nur dann berechtigt, wenn man die Stelle Kol. 3, 5—11 zum ursprünglichen Briefe schlägt. Denn da sich Kol. 3, 8. 9 mit 4, 6 berührt, so wäre letzterer Vers besser schon dort angebracht gewesen (S. 81). Anders liegt die Sache unter unseren Voraussetzungen, und nichts ist natürlicher, als dass dem am Schlusse des so kurzen Sendschreibens stehenden Apostel sich noch der Gedanke aufdrängt, es sei das Verhalten der christlichen Kolosser gegenüber ihrer heidnischen Umgebung doch wenigstens noch mit einigen grossen Zügen und allgemeinen Umrissen zu normiren.

Im Uebrigen sind 4, 6, also in einem Verse, der sich Eph. 4, 29 gegenüber bereits als Original ausgewiesen hat (S. 61), doch einige Wörter aufgefallen, welche Paulus sonst nicht benutzt (vgl. S. 106). Aber gerade hier ist ja Paulus insofern wirklich nicht original, als er sich an den Ausspruch Christi Luc. 14, 34 (*ἐὰν τὸ ἅλας μωρανθῇ ἐν τίνι ἀρτυθήσεται*) anlehnt. Die Worte *ἅλας* und *ἀρτύειν* kommen im N. T. ausser beiden besprochenen Stellen nur noch in den verwandten Aussprüchen Mt. 5, 13. Mr. 9, 50 vor. Um so sicherer liegt hier eine Reminiscenz an einen Ausspruch Jesu vor, ähnlich wie 1 Kor. 7, 10. 12. 25. 9, 14. Röm. 10, 10. 12, 14. 1 Thess. 4, 15. 5, 2. Apg. 20, 35[2]). Wie aber schon eine flüchtige Vergleichung unserer Stelle mit Mt. 5, 13. Mr. 9, 50. Luc. 14, 34 darthut, ist hier von keinem Citat die Rede, und wenn nicht etwa Matth. 5, 13[3]), sondern die Form bei Lucas am meisten Verwandtschaft mit Kol. 4, 6 hat, so erhellt daraus eben wieder die Abhängigkeit des Schülers vom Meister. Das *δεῖ ἀποκρίνεσθαι* macht keine Schwierigkeiten, da Paulus nicht blos *δεῖ* öfter absolut gebraucht, sondern auch 1 Thess. 4, 1 schreibt *πῶς δεῖ ὑμᾶς περιπατεῖν* (vgl. 2 Thess. 3, 7 *πῶς δεῖ μιμεῖσθαι ἡμᾶς*). Das Wort *ἀποκρίνεσθαι* kommt freilich nicht blos sonst bei Paulus, sondern überhaupt in der gesammten epistolischen Literatur des N. T. nicht mehr vor. Es gehört sachlich in die Darstellungen des persönlichen Auftretens und mündlichen Verkehrs Jesu und der Apostel, begegnet daher in den historischen Büchern fast 250 mal.

---

1) S. 104.
2) Vgl. Keim: Geschichte Jesu, I, S. 37.
3) Gegen Ewald: Sendschreiben des Paulus, S. 492.

Die brieflichen Theile 4, 7. 8. 10—14. 18 bieten keine erheblichen Momente dar. Tychikus ist 4, 7 *πιστὸς διάκονος καὶ σύνδουλος*, wie 1 Kor. 3, 5 Paulus und Apollos *διάκονοι* sind. In seiner Mission 4, 8 steht das *ἵνα γνῷ* oder auch *γνῶτε* wie 2 Kor. 2, 4. Auch nach dem Zeitpunkte, wovon Gal. 2, 1. 9. 13 die Rede, wird Barnabas 1 Kor. 9, 6 erwähnt, sodass sein Auftreten Kol. 4, 10 nicht befremdet. Wie 4, 14, so erscheint Demas auch 2 Tim. 4, 10. Philem. 24 in Gemeinschaft mit Lucas. Wenn Epaphras 4, 12 *πάντοτε ἀγωνιζόμενος ὑπὲρ ὑμῶν* ist, so bittet Paulus Röm. 15, 30 dafür seine Leser, *συναγωνίσασθαι μοι ἐν ταῖς προσευχαῖς ὑπὲρ ἐμοῦ*, wonach der Ueberarbeiter die Stelle ergänzt (S. 166). Endlich steht nicht blos *ἀσπάζεται* (4, 10. 12. 14) bei Paulus am Briefschlusse oft genug, sondern auch der *ἀσπασμὸς τῇ ἐμῇ χειρί* (4, 18) begegnet ebenso 1 Kor. 16, 21 (vgl. 2 Thess. 3, 17).

2. Unterschied der paulinischen Parallelen, welche für Identität des Verfassers sprechen, von denjenigen, welche Abhängigkeit und Nachahmung beweisen.

Hoekstra hat eine Reihe von paulinischen Parallelen zum Kolosserbriefe gesammelt, aus welchen der Charakter des letzteren als einer imitirenden Nacharbeit erhellen soll[1]. Sowohl die von ihm gebrauchten, als auch noch weiter hinzutretende Stellen der echten Paulusbriefe vertheilen sich nun aber bei unserer Methode in die Abschnitte S. 148 fg. und S. 168 fg., d. h. sie treten in der scheinbar widerspruchsvollen Eigenschaft als Beweismaterial theils für den echt Paulinisches nur nachahmenden Charakter der Interpolation, theils für die unmittelbar paulinische Authentie der als echt zurückbleibenden Grundlage des Kolosserbriefes auf. Dieses Verfahren beruhte nun aber keineswegs auf Willkühr. Denn in der That ist der beweisende Charakter dieser Parallelen von wesentlich verschiedener und entgegengesetzter Art, wie sich auf Grund von folgenden Erwägungen herausstellen wird.

Suchen wir zunächst an einigen Beispielen den Punkt, darauf es ankommt, herauszustellen! Nach Hoekstra soll Kol. 2, 5 von 1 Kor. 5, 3, und Kol. 2, 12 von Röm. 6, 4, endlich Kol. 2, 16 von Gal. 4, 10. Röm. 14, 2 fg. 17 abhängig sein[2]. Aber das letzte dieser drei Parallelitätsverhältnisse ist ganz offenbar in der Aehnlichkeit der besprochenen Fälle ausreichend begründet; indessen be-

1) S. 647 fg. 2) S. 647.

treffen auch die beiden anderen blos die Gedankenbildung und lassen es als eine dem Paulus geläufige Sache erscheinen, der leiblichen Abwesenheit die geistige Gegenwart gegenüber zu stellen oder die Taufe als ein Mitbegrabenwerden mit Christus vorzustellen. Dagegen wird gerade das vermisst, woran sich sonst die Nacharbeit kenntlich macht, die Imitation des Ausdrucks. Dieser variirt vielmehr in beiden Stellen frei; 1 Kor. 5, 3 ist von Abwesendsein *τῷ σώματι*, Kol. 2, 5 von einem solchen *τῇ σαρκί* die Rede, dort ist Paulus geistlich *παρών*, hier geistlich *σὺν ὑμῖν*. Wie letztere Stelle aber auch sonst noch durch eine sprachliche Eigenthümlichkeit feinerer Art ihre Prägung durch die Hand des Apostels ausweist (vgl. S. 177), so birgt auch Kol. 2, 11. 12, so weit die Verse echt sind, bei aller Verwandtschaft mit verschiedenen Parallelen (S. 178 fg.), zwei charakteristische Eigenthümlichkeiten. Während nämlich Paulus sonst an verschiedenen Orten von Beschneidung und von Taufe spricht (Röm. 2, 29. 6, 4), sind hier beide Begriffe combinirt und wird dem Mitbegrabensein mit Christus ausdrücklich auch das Miterwecktwerden zur Seite gestellt[1]. Wie aber letzteres stillschweigende Voraussetzung auch von Röm. 6, 4, so ist jenes durch die typologischen Grundsätze 1 Kor. 10, 1—4 als innerhalb des paulinischen Gedankenkreises durchaus möglich erwiesen. Es verhält sich hier im Kleinen ähnlich wie bei jenem eclatanten und jeden Verdacht der Nachahmung ausschliessenden Falle in Betreff des *νοῦς τῆς σαρκός* 2, 18 (S. 179 fg.). Während somit der individuelle Charakter von Kol. 2, 11. 12 nicht gegen Paulus spricht, erweist sich die Stelle gerade dadurch, dass der Gedanke im Vergleich mit den Sachparallelen formell und sachlich original ausgedrückt ist, als echt paulinisches Product. Einer ähnlichen Beurtheilung unterliegen auch diejenigen Parallelen, aus welchen Mayerhoff die Abhängigkeit des Kolosserbriefes erschliessen wollte. Er führt z. B. Gal. 3, 10. 13 als Quelle von Kol. 2, 14 an[2], während hier das Anheften der Schuldverschreibung an das Kreuz nur indirect mit der Abrogation des Gesetzes zusammenhängt (S. 73 fg.) und unter allen Umständen ein mit Gal. 3, 10. 13 allerdings verwandter Gedanke (S. 179) in ganz originalem, selbständig gewählten Gewande auftritt[3].

Wie es sich mit dieser ersten Classe von Parallelen verhält, mag noch an folgendem Falle anschaulich werden:

---

1) Weiss, S. 443.
2) S. 61 fg.
3) Ritschl: Jahrbücher f. d. Theologie, 1863, S. 526. 528.

Kol. 1, 10 *περιπατῆσαι ὑμᾶς ἀξίως τοῦ θεοῦ,*	1 Thess. 2, 12 *εἰς τὸ περιπατεῖν ὑμᾶς ἀξίως τοῦ θεοῦ τοῦ καλοῦντος ὑμᾶς εἰς τὴν ἑαυτοῦ βασιλείαν.*
	Gal. 1, 4 *ὅπως ἐξέληται ἡμᾶς ἐκ τοῦ ἐνεστῶτος αἰῶνος.*
13 *ὃς ἐρρύσατο ἡμᾶς ἐκ τῆς ἐξουσίας τοῦ σκότους*	Röm. 13, 12 *ἀποθώμεθα τὰ ἔργα τοῦ σκότους.*
καὶ μετέστησεν εἰς τὴν βασιλείαν τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ.	1 Kor. 1, 9 *ὁ θεὸς δι' ου ἐκλήθητε εἰς κοινωνίαν τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ Ἰησοῦ Χριστοῦ τοῦ κυρίου ἡμῶν.*

Jeder Gedanke an Nachahmung ist hier ausgeschlossen, wenn neben der allgemeinen Verwandtschaft dieser Parallelen doch wieder der freieste Wechsel eintritt theils zwischen dem *ἐκ τοῦ ἐνεστῶτος αἰῶνος* dort, dem *ἐκ τῆς ἐξουσίας τοῦ σκότους* hier, welch letztere Form ihrerseits durch die *ἔργα τοῦ σκότους* am dritten Ort gehalten wird, theils zwischen der *κοινωνία τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ* dort, der *βασιλεία τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ* hier, welch letztere Form aber sofort wieder in dem *εἰς τὴν ἑαυτοῦ βασιλείαν* am dritten Orte als ebenfalls möglich erscheint. Gleich bleibt beiderseits die Vorstellung, dass der Vater es ist, welcher uns aus einem gegebenen abnormen Zustande in das Reich seines Sohnes versetzt (S. 172).

Auf ein ähnliches Resultat führt ferner die Betrachtung einer Reihe von Stellen, welche einen zu grossen Reichthum von verwandtschaftlichen Beziehungen zu den verschiedenartigsten, unter sich weit aus einander liegenden Stellen der unbezweifelten Briefe darbieten, mehr inhaltlich nach der einen, mehr formell nach der anderen Seite, als dass auf Abhängigkeit von vorliegenden Originalen erkannt werden dürfte. So 1, 29 (S. 175). 2, 8 (S. 178). 13 (S. 179). 16 (S. 179). 20 (S. 180). 4, 3 (S. 182). Zu 3, 13 *χαριζόμενοι ἑαυτοῖς καθὼς καὶ ὁ Χριστὸς ἐχαρίσατο ὑμῖν* macht Meyer die feine Bemerkung, dass der Typus dieser Stelle der, zufällig im Kolosserbriefe fehlenden, paulinischen Formel *ἡ χάρις τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ* genau entspreche. Nicht minder erhellt die Identität des Verfassers des ursprünglichen Kolosserbriefes mit Paulus gerade aus solchen Parallelen, wo das individuell Bezeichnende in der Bildung und vorstellungsmässigen Vermittlung eines Gedankens genau wiederkehrt, während, natürlich innerhalb eines gegebenen Rahmens paulinischer Rede, Ausdrucksweise und Form in lexikalischer und grammatischer Hinsicht frei variiren. So Kol. 1, 1. 2 (S. 169). 7 (S. 171). 25 (S. 175). 2, 22. 23 (S. 180). 3, 3 (S. 180). 17 (S. 181 fg.). In solchen Fällen mag dann auch einmal ein *ἅπαξ λεγόμενον* hingenommen werden, wie *μετακινούμενοι* Kol. 1, 23, woran Mayerhoff

sich stösst [1]. Aber in dem Zusammenhange, wie dieses Wort hier steht, ist es schlechterdings von derselben Hand gesetzt, welche 1 Kor. 15, 58 geschrieben hat *ἑδραῖοι γίνεσθε, ἀμετακίνητοι.* Es versteht sich ja von selbst, dass ein schriftstellerisches Bewusstsein lexikalisch niemals unwiderruflich abzugrenzen ist (S. 100).

Andererseits wird darauf aufmerksam gemacht, dass ein so gut paulinisches Wort, wie *διδόναι*, gerade im Epheserbriefe häufig (1, 17. 22. 3, 16. 4, 8. 11. 27. 6, 19) und zwar, wie in den oben (S. 175) angeführten paulinischen Parallelen, in der Verbindung mit *χάρις* (3, 2. 7. 8. 4, 7. 29) sich finde, während es im Kolosserbriefe nur einmal (1, 25) stehe [2]. Aber gerade die Gewissenhaftigkeit, womit der Verfasser des Epheserbriefes sich an die Formeln *διδόναι χάριν, χάρις ἐδόθη, χάρις δοθεῖσα* hält, könnte auch den Nachahmer verrathen, da Paulus selbst Kol. 1, 25 in freier Variation von lauter Ausdrücken, über welche er auch sonst, und zwar gerade in der hier wiederkehrenden Bedeutung, gebietet, *τὴν οἰκονομίαν τοῦ θεοῦ τὴν δοθεῖσάν μοι* schreibt. Macht nun daraus die Parallele des Epheserbriefes 3, 7 *τὴν δωρεὰν τῆς χάριτος τοῦ θεοῦ τὴν δοθεῖσάν μοι,* so ist solche Annäherung an die gewöhnlichste Manier des Paulus um so weniger für original zu halten, als ja der Hauptanstoss, die *οἰκονομία,* in der gleichfalls parallelen Stelle Eph. 3, 2 gleichwohl schon reproducirt war, und zwar eben nur hier in der paulinischen Bedeutung des Wortes, nicht aber in dem abgewandelten Sinn, welchen der Autor ad Ephesios damit verbindet (S. 59).

Am auffälligsten aber sticht es von der Schärfe, womit die unnachahmbare Feinheit paulinischer Gedankenübergänge in Stellen wie 1, 9—29 (vgl. S. 171. 176) getroffen wird, oder von der überraschenden Uebereinstimmung, womit ähnliche Gedanken und Wendungen an bestimmten Stellen der paulinischen Briefe auftauchen, wie Kol. 1, 6. 7 (S. 170 fg.). 2, 1 (S. 176). 5 (S. 177) ab, wenn der Nachahmer den paulinischen Charakter seiner Rede dadurch herzustellen sucht, dass er nicht blos einzelne Sätze copirt, sondern sogar die gesammte Gedankenfolge einer längeren Reihe von Versen zur Unterlage seiner Composition macht, wie Eph. 1, 21—23 bezüglich 1 Kor. 15, 24—28 (S. 135), Eph. 3, 3—5. 9—11 bezüglich 1 Kor. 2, 1. 7—10 (S. 139) und Eph. 5, 8. 11. 12. 14. 15. 18 bezüglich Röm. 13, 11—13 geschieht (S. 145). Damit verwandt sind die Fälle, wo der Nachahmer Ausdrücke und Gedanken paulinischer Stellen sichtlich sammelt und combinirt, wie z. B. Eph. 3, 8. 16 = Röm. 9, 23. 11, 33 der Fall ist (S. 139). Dabei geräth die Nachahmung bald

---

1) S. 24. 2) **Mayerhoff**, S. 10 fg. 87.

überhaupt ungeschickt, wie Eph. 3, 4 (S. 138), bald begegnen wenigstens mitten in ihrem Verlaufe falsche und verrätherische Ausdrücke, wie Kol. 1, 22 (S. 151). 3, 24 (S. 166). Eph. 4, 15 (S. 142). 18 (S. 143). Damit verwandt sind die Fälle gesuchter und gezwungener Steigerung paulinischer Manier, wie solche vorliegen Kol. 1, 24 = 1 Kor. 16, 17. 2 Kor. 9, 12. 11, 9 (S. 152) und Eph. 3, 8 = 1 Kor. 15, 9. 10 (S. 139). Ueberhaupt tritt zuweilen der Anklang an paulinische Rede- und Denkweise recht auffällig, die Aufmerksamkeit gleichsam provocirend, auf, während bei näherer Betrachtung die scheinbare Parallele sich sogar in Gegensatz und Widerspruch auflöst, wofür die Stelle Kol. 3, 11 ein classisches Beispiel liefert (S. 162 fg.), deren Inversion paulinischer Verbindungen (Ἕλλην καὶ Ἰουδαῖος) aber auch in Eph. 6, 12 (αἷμα καὶ σάρξ) ihres Gleichen hat. Ganz insonderheit kennzeichnet sich der Interpolator dadurch, dass er paulinische Ausdrücke mit Bedacht aufgreift, sie aber unbewusst mit fremdartigem Inhalte erfüllt. So verwandeln sich unter seinen Händen Sinn und Bedeutung nicht blos, worüber oben gehandelt, von *οἰκονομία*, sondern auch von *ἀνακεφαλαιοῦν* Eph. 1, 10 (S. 134), *ἀρραβών* Eph. 1, 14 (S. 134), *τέκνα ἀγαπητά* Eph. 5, 1 (S. 102), *καταλλάσσειν* Eph. 2, 16. Kol. 1, 20. 21 (S. 92 fg.), *σῶμα* Kol. 2, 17 (S. 157), *ἐπιχορηγεῖν* Kol. 2, 19 (S. 158), *νεκροῦν* und *μέλη* Kol. 3, 5 (S. 161 fg.), *τὸ δίκαιον* Kol. 4, 1 (S. 165) und *δέειν* Kol. 4, 3 (S. 166); und so kommt es schliesslich nicht selten dazu, dass Inhalt und Form geradezu aus einander fallen, indem nur das eine Moment paulinisch ist, das andere nicht, wie z. B. Kol. 3, 4 (S. 160 fg.). 14. 15 (S. 163 fg.) geschieht.

3. Einheitlicher Inhalt des ursprünglichen Briefes.

1) Vergleichen wir den ursprünglichen Kolosserbrief mit seiner gegenwärtig vorliegenden Gestalt, so springt sofort in die Augen, wie der letztere nur durch seine Reduction auf den Inhalt des ersteren Uebersichtlichkeit und Klarheit des Gedankengangs, Einheit des Themas und Geschlossenheit des gesammten Baues gewinnt.

Die Stelle 1, 9—23 widerstrebt, so wie sie jetzt vorliegt, eigentlich jedweder exegetischen Behandlung. Zwar dass der Schluss mit seiner Mahnung, fest zu bleiben, auf den anfangs ausgesprochenen Gedanken der Fürbitte zurückblickt, liegt zu Tage. Aber vergeblich sucht man in dem weitbauschigen Gewande, welches die Fürbitte schon 1, 11. 12 angenommen hat, noch den ursprünglichen Zweck der Rede zu entdecken, und von 1, 14 ab ist derselbe ganz hinter dem neuen christologischen Gesichtspunkte, der plötzlich zur

Hauptsache wird, verschwunden; aber hinsichtlich der logischen Disposition dieser Digression (1, 14—22) haben sich die Ausleger bis zur Stunde nicht verständigen können, während schon Mayerhoff an der Möglichkeit eines Verständnisses überhaupt verzweifelte [1]) und die nicht unebene Bemerkung machte, Paulus verfahre sonst systematischer im dogmatischen Theil seiner Briefe, während der praktische eine losere Verbindung verrathe; hier dagegen begegne gerade im Gegensatze zu den beiden letzten Kapiteln in den beiden ersten ein befremdlicher Mangel an disponirter Gedankenfolge [2]).

Die Ursache dieser Erscheinung ist darin zu suchen, dass in der besprochenen Partie das ursprüngliche und natürliche Gedanken- und Wortgefüge ganz unterwebt und durchwirkt ist von dem Material des Epheserbriefes. Um die ursprünglich beabsichtigte Richtung inne zu halten und sich von dem Winde, der aus dem Epheserbrief weht, nicht allzuweit verschlagen zu lassen, muss man den Gegenstand der Fürbitte περιπατῆσαι ὑμᾶς ἀξίως τοῦ θεοῦ 1, 10 streng als Leitstern im Auge behalten, der auch 2, 6. 7 sofort wieder sichtbar wird. Dann aber verräth sich die secundäre Arbeit in Kol. 1, 9—23 sofort dadurch, dass lange nicht Alles, was der Redestrom dieser Verse mit sich führt, im Programm und Zweck des Kolosserbriefes selbst originale und ausreichende Begründung findet. Ja sogar die Interpolationen stehen nicht rein um ihrer selbst und um des vom Interpolator modificirten Zweckes unseres Briefes da, sondern führen mancherlei Stoffe mit sich, welche ohne die Rücksicht auf den Epheserbrief nicht vorgefunden würden.

In ihrer Weise und unter gewissen Voraussetzungen unbefriedigender Art kommt selbst Hofmann's Exegese zu keinem anderen Resultate. Denn wenn ihr zufolge was Kol. 1, 16 fg. 18 fg. von Christus gesagt ist, nur den Nachweis bezwecken kann, dass der Christ schon vermöge seiner Zugehörigkeit zu Christus in einem vollständig befriedigenden Verhältnisse zu Gott steht und der Einhaltung jener von Menschen ausgedachten Gebote nicht mehr bedarf, so handelt es sich allerdings weder 1, 16 fg. noch 1, 18 fg. um den Gegensatz des Himmlischen und Irdischen, sondern der Zweck dieser Verse liegt in ihrem anderweitigen Inhalte [3]). Wenn aber nichts desto weniger 1, 16. 20 jene Gegensätze in dreifachem Ausdrucke aufgeführt werden, so ist hier in erster Linie nicht der auszudrückende Gedanke, sondern die Nachwirkung von Eph. 1, 10. 21 maassgebend gewesen. Es verhält sich genau ebenso auf einem anderen Punkte, wo Hofmann gegen Baur im Recht und

---

1) S. 45. 2) S. 43 fg. 46. 3) IV, 2, S. 182.

Unrecht zugleich ist. Im Gegensatze nämlich zum Epheserbriefe, der diesem Thema absichtlich nachgeht, ist im Kolosserbriefe von dem Verhältnisse, in welches Juden und Heiden dadurch zu einander versetzt sind, dass sie eben beiderseits zu Christen geworden sind, nicht die Rede [1]. Aber trotzdem, dass dieser Gedanke ausserhalb des specifischen Zweckes unseres Briefes liegt, spielt er doch nicht blos da herein, wo zur Unterstützung der Forderung allumfassender Liebe ausgeführt wird, dass im Christenthume an die Stelle der nationalen Unterschiede der neue Mensch getreten ist (3, 9—11) [2], sondern auch 2, 14. 15 liegt, wenigstens nach Hofmann's Erklärung, die Rücksicht auf die gleichmässige Emancipation zu Grunde, welche Juden und Heiden, wenn gleich in verschiedener Richtung, erfahren haben [3]. Unter allen Umständen aber steht 1, 20 das *εἰρηνοποιήσας διὰ τοῦ αἵματος τοῦ σταυροῦ αὐτοῦ* im Zusammenhang etwas verloren da und würde ohne Eph. 2, 13—17 gar nicht existiren (S. 94).

Im Fahrwasser des 1, 10 angelegten Gedankenganges sind wir sichtlich erst 1, 23 wieder angelangt. Unmittelbar an die Erwähnung des würdigen Wandels anschliessend spricht dieser Vers die Erwartung aus, die Leser werden in dem Christenstande, in den sie versetzt worden sind, bis ans Ende beharren. Auch Hönig macht eine derartige Beziehung von 1, 22. 23 auf 1, 10 ausfindig [4]. Aber nur nothdürftig lassen sich einzelne wenige Momente des christologischen Excurses in der Mitte als motivirende Grundlagen für 1, 22. 23 betrachten (vgl. S. 36), während, wenn jener ganz ausfällt, der Anschluss sofort ein wirklich »unmittelbarer« wird.

Den weiteren Fortschritt sucht Hönig darin, dass die Mahnung zum christlichen Wandel, wie sie bisher begründet war durch den sittlichen Zweck der Erlösungsthat Christi nunmehr von einer anderen Seite her eine Motivirung in dem Leiden des Apostels finde (1, 24), welches ja auch der Herstellung des *ἄνθρωπος τέλειος* gelte (1, 28) [5]. Aber dieses Leiden selbst, welches so sehr den Hauptgedanken von 1, 24—29 bilden soll, dass auch der Epheserbrief immer wieder darauf zurücklenke (3, 1. 13), ist ja nur Kol. 1, 24 berührt und bildet selbst im jetzigen Kolosserbrief einen nur gelegentlichen, in Wahrheit aus Eph. 3, 1. 13 eingetragenen Zug. Uns hat sich die persönliche Wendung, welche die Rede nimmt, nur als Vorbereitung von 2, 1 herausgestellt, wo sich der Apostel direct mit seinem Anliegen an die Kolosser wendet (S. 168. 175 fg.).

1) IV, 2, S. 183. 2) Baur, Paulus: II, S. 42. 46.
3) S. 84 fg. 164. 183. 4) S. 70. 73. 5) S. 70.

Der ursprüngliche Kolosserbrief geht somit viel schneller ad rem, als der jetzige Text thut. Was aber hauptsächlich zu beachten, ist der Umstand, dass diese Res von Anfang bis zu Ende nur eine einzige ist, nicht aber in die beiden Hemisphären eines theoretischen und eines praktischen Theiles, wie die gewöhnliche Unterscheidung lautet, aus einander fällt.

2) Einen theoretischen und einen praktischen Theil zu unterscheiden, ist überhaupt nur im Epheserbriefe erlaubt, welcher sich genau in diese zwei Hälften spaltet und daher auch 3, 20. 21 in aller Form abbricht. Der Kolosserbrief dagegen stellt ein organisches Ganze dar. Schon im Galaterbriefe kann eigentlich von einem praktischen Theile in dem Sinne, wie ihn der Römerbrief aufweist, keine Rede sein, da die betreffende Partie Gal. 5, 13—6, 10 vielmehr nur zeigen will, »dass die Freiheit vom Gesetz keine Aufhebung der Nothwendigkeit des sittlichen Verhaltens ist«[1]), folglich eng mit der dogmatischen Begründung zusammenhängt. Aber noch viel mehr ist dies in unserem Briefe der Fall. Richtig hebt ja Hönig hervor, dass derselbe schon von vorn herein (1, 10) eine praktische Tendenz aufweise, auf welche der Schriftsteller auch immer wieder zurückkehrt und zwar schon in der ersten Hälfte des Briefes (1, 22. 28. 2, 6); vollends aber seien aus den 2, 11—13 entwickelten Gedanken des Mitsterbens und Mitauferstehens 3, 1—4 nur die ethischen Consequenzen gezogen, und werde damit jene Gedankenreihe eröffnet, die man gewöhnlich als den praktischen Theil dem theoretischen entgegenstellt[2]). Auch Hofmann's Erklärung hat sich dadurch ein Verdienst erworben, dass sie, anstatt des Einschnittes, den man zwischen dem zweiten und dritten Kapitel statuirt, vielmehr den zwischen 2, 5 und 6 wirklich statthabenden Einschnitt constatirt[3]). Ferner hat auch Sabatier den Punkt, auf welchen es hier ankommt, getroffen, wenn er den moralischen Theil des Briefes als directe Antithese gegen den unfruchtbaren Ascetismus der Irrlehrer auffassen lehrt[4]). Und wenn Schenkel den Gedanken: »Anstatt dass ein Bedürfniss vorhanden wäre, besondere Veranstaltungen zur Ertödtung der Sinnlichkeit zu treffen, so genügt zur Erfüllung der wahren Lebensaufgabe der Wandel in dem Herrn Jesus Christus«, im zweiten, paränetischen Theile des Briefes weiter ausgeführt findet[5]), so ist, da er hierfür 2, 6. 11 fg. 21 fg. citirt, von hier nur noch ein Schritt zu der Anerkennung,

---

1) Baur: Paulus, I, S. 286.
2) S. 73 fg. 3) IV, 2, S. 56 fg. 107. 144: 164.
4) S. 192 fg. 214. 5) Bibel-Lexicon, III, S. 569.

dass in jenem Gedanken geradezu das einheitliche Thema des ganzen Briefes ruht, dessen ursprüngliche Gestalt auch in der That nichts bietet, was irgend darüber hinausginge. Die beiden letzten Kapitel verhalten sich zu den beiden ersten also nicht wie die praktische Kehrseite zu einer theoretischen Auseinandersetzung, sondern enthalten einfach die positive Seite zu der gleichfalls auf wesentlich praktische Dinge sich beziehenden Antithese, welche Paulus vorangestellt hat. Es sind nur die christologischen Eintragungen der beiden ersten Kapitel, welche die richtige Erfassung des schon 1, 10 ausgesprochenen Themas erschwerten und solches in dem »Nachweis der centralen heilsmittlerischen Würde Jesu Christi«[1]) suchen liessen.

Jetzt aber wird der Gedankengang des zweiten Kapitels vollkommen klar und durchsichtig. Die Kolosser sollen wissen, dass sie dem Briefsteller nicht gleichgültig sind (2, 1), was er ihnen ausdrücklich sagt, um gegen etwaige Missdeutung seiner bisherigen Zurückhaltung gesichert zu erscheinen (2, 4. 5). Was er ihnen mitzutheilen hat, war zwar 1, 10. 22. 23 in Form einer Fürbitte schon dagewesen, wird nun aber 2, 6. 7 direct ausgesprochen. Dieser Ermahnung, treu festzuhalten an dem sittlichen Charakter des ihnen überlieferten Christenthums tritt sofort die Warnung vor drohendem Irrsale entgegen (2, 8). Erwehren werden sich desselben die Leser im Bewusstsein, dass die vom Apostel gepredigte Erlösung in dem Mitbegrabensein und Miterstandensein mit Christus besteht (2, 11—14). Eben desshalb, weil sie der Welt abgestorben sind, können die *δόγματα* der Irrlehrer, welche ja dem Bereiche der *στοιχεῖα τοῦ κόσμου* angehören, keine Macht mehr über sie ausüben (2, 16—23)[2]). Die echt paulinische Dialektik, welche gerade diese argumentirenden Theile der Briefe durchwaltet, wurde schon oben (S. 108 fg.) nachgewiesen.

Die in die Augen fallendste Eigenschaft des reconstruirten Briefes und zugleich diejenige, welche die Aufforderung zur erweiternden Interpolation in sich schloss, ist seine Kürze. Aber an eine ihm persönlich unbekannte Gemeinde schreibend, konnte Paulus in doppelter Weise verfahren. Entweder sollte der Brief geradezu den Mangel persönlicher Anwesenheit ersetzen; dann wurde er zu einer ausführlichen Darlegung und Rechtfertigung seiner Theorie und Praxis, wie der Römerbrief; oder aber das paulinische Evangelium hatte in der betreffenden Gemeinde schon seinen persönlichen Träger, Vertreter und Herold. Dann fiel der Anlass, welchem die Gemeinde

1) Schenkel, S. 570.
2) Vgl. auch Hönig, S. 72.

zu Rom ihren ausführlichen Paulusbrief verdankt, hinweg, und wenn je eine Gelegenheit dazu aufforderte, auch dorthin einen Brief zu senden, so war dies eben in jeder Beziehung ein Gelegenheitsbrief. Epaphras, welcher doch wohl späterhin zurückkehrend gedacht werden muss (vgl. 4, 12), wird alsdann schon selbst wissen, was er als des Paulus *σύνδουλος* in Kolossä zu sagen und zu thun haben wird; es bedarf nur eines kurzen Documentes von der eigenen Hand des Paulus, welches den Epaphras der Gemeinde als seinen Freund und Gesinnungsgenossen darstellt (1, 7) und zugleich das Thema alles dessen, was Epaphras predigen wird, als eigensten Gedanken des Paulus erscheinen lässt. Dieses Thema bildet nun aber in der That den durchaus einheitlichen Inhalt des Briefes, der sich dahin zusammenfasst: »Statt ascetischer Quälereien und Abmarterungen empfiehlt der Apostel die Tugenden der Barmherzigkeit, des Wohlwollens, der Demuth, der Sanftmuth, der Verträglichkeit, der Bruderliebe, der Friedfertigkeit, und ermahnt zu gegenseitiger Belehrung und Erbauung im Namen Jesu«[1]).

5. Analogien.

Etwas wirklich Befremdendes kann unser Resultat mindestens für denjenigen nicht haben, welchem die Arbeitsmethode der Schriftsteller und die Entstehungsweise der literarischen Producte jener Zeit überhaupt geläufig geworden sind. Schon die unendliche Verzweigung der synoptischen Evangelienliteratur kann eine Vorstellung davon erwecken, wie leicht eine Zeit, die von kanonischem Ansehen des Buchstabens nichts wusste, von der blosen Reproduction desselben zu einer förmlichen Erneuerung des betreffenden Schriftstückes fortschreiten konnte, in deren Folge es geeignet und fähig werden sollte, auch einer fortgeschrittenen Zeit, welcher neue Gesichtspunkte und Bedürfnisse aufgegangen waren, oder aber anderweitigen Kreisen, für welche es ursprünglich nicht bestimmt war, zu genügen. Es fehlt daher nicht an Schriften, die wie die Hebräerevangelien, die der Simons- und Petrussage dienende Literatur, die Kindheitsgeschichten, Pilatusacten u. a., in einem stetigen Transmutationsprocesse begriffen sind, indem sie, je nach dem besonderen Zwecke und dem kirchlichen Bedürfnisse der Zeit, immer wieder umgearbeitet, bald verkürzt, bald erweitert, bald in einzelnen Theilen völlig erneuert werden.

1) Schenkel, a. a. O. S. 569.

1) Ein sehr instructives Beispiel für ein derartiges Anwachsen von Stoffen, mit denen einmal ein glücklicher Wurf geschehen war, bieten die Ignatiusbriefe, welche bekanntlich in einer längeren, früher bekannten, und in einer später aufgefundenen, kürzeren Form vorliegen. Diese befasst nur sieben, jene zwölf Briefe in sich. Während nun aber bis zu Anfang unseres Jahrhunderts beide Recensionen vielfach für Ueberarbeitungen eines verlorenen Originals gehalten wurden, standen sich später die Meinungen so gegenüber, dass für die verhältnissmässige Ursprünglichkeit der längeren Form z. B. F. K. Meier auftrat[1], für die Echtheit der kürzeren dagegen Richard Rothe[2]. Aber nun fand sich eine dritte, noch kürzere Form in syrischer Sprache, die zuerst Cureton veröffentlichte[3]. Dieselbe enthielt nur die drei Briefe an die Römer, Epheser und Polykarp. Man glaubte nachweisen zu können, dass hier zumeist der Märtyrer, nicht aber der Hierarche und Ketzerfeind rede, und so sahen Bunsen[4], Weiss[5], Ritschl[6] in dieser Form den echten, durchaus selbständigen Grundstock des Ganzen. Insonderheit hat Lipsius mit einer, alle Vorgänger weit hinter sich lassenden Allseitigkeit scharfsinnigster Begründung, wiewohl im Einzelnen nicht ganz ungezwungen, zu erweisen gesucht, dass die kürzere griechische Form in ihren Ansichten von der Person Christi und vom Episkopat etwa in's Jahr 140 weise, während der syrische Text eine rein modalistische Christologie von sehr alter Färbung aufweise, ohne schon den Doketen gegenüber auf die Menschheit Christi ein besonderes Gewicht zu legen. Dagegen kennzeichne sich eine weitere syrische Recension als eine Ueberarbeitung des kürzeren Syrers nach dem Griechischen[7]. Andererseits hat die syrische Form überhaupt entschiedene Gegner gefunden, besonders in Baur, der alle Recensionen für gleich unecht, die syrische insonderheit nur für eine willkürliche Verkürzung der griechischen, das Ganze für eine im Interesse des Episkopats veranstaltete Fiction

1) Studien und Kritiken, 1836, S. 340 fg.

2) Anfänge der christl. Kirche, 1837, S. 715 fg.

3) The ancient syriac version of the epistles of S. Ignatius, 1845. Vindiciae Ignatianae, 1846. Corpus Ignatianum, 1849.

4) Die drei echten und die vier unechten Briefe des Ignatius, 1847. Ignatius von Antiochien und seine Zeit, 1847. Hippolytus und seine Zeit, 1852. I, S. 46 fg. II, S. VII fg.

5) Reuter's Repertorium, 1852, September, S. 169 fg.

6) Die Entstehung der altkatholischen Kirche, 2. Ausg. 1857, S. 403 fg. 599.

7) Zeitschrift für historische Theologie, 1856, S. 3 fg. Ueber das Verhältniss des Textes der drei syrischen Briefe des Ignatius zu den übrigen Recensionen der Ignatianischen Literatur, 1859 (Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes, I, 5).

erklärte[1]. Auch Schwegler[2], Hilgenfeld[3], Vaucher[4] und Scholten[5] sind diesem Urtheile auf totale Unechtheit beigetreten, während Dressel nirgends wenigstens einen ganz echten Text anerkennen kann[6].

Indessen gibt es der Formen, in welchen die ignatianische Literatur auftritt, noch mehr. So hat der genaue Kenner der armenischen Literatur, Petermann, einen armenischen Text der 13 Briefe herausgegeben, den er für die Uebersetzung eines syrischen Textes hält, aus welchem die drei Briefe Cureton's nur einen Auszug darstellen sollen[7]. Dann zeigte Merx, dass es eigentlich zwei syrische Uebersetzungen schon der sieben Briefe gab; aus der älteren derselben sei der Text Cureton's verkürzt[8]. Aber auch die sieben griechischen Briefe, deren sich noch Uhlhorn[9] und Junius[10] annahmen, ja sogar die drei syrischen werden verdächtig durch den längst geführten Nachweis, dass der Partherkrieg Trajan's und sein damit in Verbindung stehender Aufenthalt in Antiochia erst in das Jahr 115 fällt[11]. Damals überwinterte der Kaiser in Antiochia. Gleichzeitig trat am 13. December ein furchtbares Erdbeben ein, welches halb Antiochia zerstörte. Da nun die Märtyreracten des Ignatius ihn von Trajan selbst verurtheilt werden lassen und seinen Tod auf den 20. December (freilich eines viel früheren Jahres) ansetzen, so ist nach Volkmar[12] anzunehmen, dass er in Folge jenes Erdbebens dem Amphitheater ausgeliefert worden, folglich in Antiochia gestorben sei. Bei dieser sehr wahrscheinlichen Annahme würde aber die Reise nach Rom, und mit ihr alle drei oder vier Formationen des Briefes fallen, in welcher Reihenfolge man sich auch ihre Entstehung vorstellig machen mag.

Die Methode der Interpolation ist in allen Briefen dieselbe und bezüglich des Verhältnisses der drei zu den sieben Briefen von Lip-

---

1) Die ignatianischen Briefe, 1848.

2) Das nachapostolische Zeitalter, 1846, II, S. 159 fg.

3) Die apostolischen Väter, 1853, S. 274 fg.

4) Recherches critiques sur les lettres d'Ignace, 1856.

5) Oudste Getuigenissen, S. 56 fg.

6) Patrum apostolicorum opera, 1857, S. XXIV. XXVII.

7) Ignatii quae feruntur epistolae, 1849.

8) Meletemata ignatiana, 1861. Zeitschr. f. wiss. Theol. 1867, S. 91 fg.

9) Herzog's Real-Encyklopädie, VI, 1856, S. 630.

10) De oorsprong en de waarde der Brieven van Ignatius, 1859.

11) Francke: Zur Geschichte Trajans, 1837, S. 253 fg.

12) Rheinisches Museum für Philologie, 1857, S. 492 fg. Handbuch zu den Apokryphen, 1860, I, S. 121. Ursprung unserer Evangelien, S. 52. Vgl. jedoch Lipsius: Text der drei syrischen Briefe, S. 7 fg.

sius in alle Einzelheiten verfolgt worden. Bezüglich des Verhältnisses der sieben zu den zwölf steht sie im Allgemeinen in der Mitte zwischen der durchaus freien Weise, worin der paulinische Kolosserbrief in unserem Epheserbriefe variirt, und der sorgsam den Wortlaut conservirenden, in welcher jener in unserem jetzigen Kolosserbrief erweitert erscheint. Ist aber auch so die Art der Nacharbeit eine eigenthümliche, wie ja auch von vorn herein nicht anders zu erwarten, da die beiden interpolirenden Subjecte gar nichts sonst mit einander gemein haben, auch vielleicht um Jahrhunderte aus einander treten und Niemand auf eine technische Tradition für diese Art von literarischem Betrieb rechnen wird: so fehlt es doch im Einzelnen keineswegs an fruchtbaren Analogien sowohl zu der Methode, die in unserem Kolosser-, als auch zu derjenigen, welche im Epheserbriefe befolgt ist.

Wir haben gesehen, dass der Interpolator des Kolosserbriefes seine Erweiterungen hauptsächlich dadurch gewinnt, dass gleichen Schritt mit seiner Reproduction des paulinischen Originals die Lectüre des Epheserbriefes hält, und zwar so, dass letztere in grossen Abschnitten erfolgt, deren summarischer Inhalt dann im interpolirten Kolosserbriefe zwischen die Glieder des ursprünglichen Gedankenganges eingeschoben erscheint. Vergleichen wir nun z. B. den erweiterten Ignatiusbrief nach Ephesus mit dem nicht interpolirten griechischen Brief, der übrigens selbst wieder bedeutend länger als der syrische Text ist, aus welchem ihn Lipsius Stück für Stück herleitet [1]: so tritt deutlich zu Tage, wie der Ueberarbeiter durchweg die Methode befolgt, einen oder wenige Sätze seines Originals erst zu lesen, dann aus unmittelbarer Erinnerung sofort niederzuschreiben, wobei sich natürlich nichtsdestoweniger zahllose Variationen besonders im Detail ergeben, von der Art, wie wenn gleich in der Ueberschrift aus *χάριτι* *χαρᾷ*, oder Kp. 1 das *ὄνομα* der Epheser aus einem *πολυαγάπητον* ein *πολυπόθητον* wird u. s. w. Nicht selten erlaubt sich aber auch der Verfasser, den Gedanken des Originals in wesentlich neuem, meist weitbauschigerem Gewande wiederzugeben, wobei oft nur einzelne Ausdrücke an die Quelle erinnern (Kp. 4. 5. 6. 8. 10. 12. 14. 19. 21); und ganz besonders tritt solche freie Wiedergabe des ungefähren Sinnes dann ein, wenn im Original Ausdrücke und Pointen von gesuchter Schwierigkeit und künstlichem Beziehungsreichthum begegnen, welche dann in der Regel theils umgangen, theils dem trivial Populären nahe gebracht werden (Kp. 3. 4. 15. 16. 18. 20). Wie es aber in unserem Falle der Epheser-

1) Zeitschrift f. historische Theol. 1856, S. 104 fg.

brief ist, mit dessen Inhalt der Interpolator des Kolosserbriefes die Kosten seines erweiterten Verfahrens bestreitet, so entstehen die Erweiterungen des ignatianischen Epheserbriefes meist durch Herbeiziehung theils von alttestamentlichem Beweismaterial (Kp. 7. 10. 17. 18), theils von verwandten Stellen des N. T., die aber im Gegensatze zu der ursprünglicheren Gestalt der Ignatianen hier als förmliche Citate auftreten (z. B. aus Johannes Kp. 3. 4. 5. 7. 9). Ganz besonders gilt diese Bemerkung bezüglich der paulinischen Briefe, unter welchen unser, dem Interpolator natürlich als paulinisch geltender Epheserbrief eine besondere Rolle spielt (Kp. 6. 9. 13), wiewohl er schon in der kürzeren griechischen und auch syrischen Form mehrfach bestimmt gestreift wird (vgl. V, 2, 3). Wie ferner das praktische Motiv für die Erweiterungen, welche der Kolosserbrief erfährt, zum guten Theile in der Beziehung gelegen ist, welche dem ursprünglichen Schriftstücke auf nachpaulinische Irrgeister gegeben werden soll, so treten auch im ignatianischen Epheserbriefe Erweiterungen in Gestalt förmlicher dogmatischer Excurse da ein, wo die Irrlehre besprochen wird (besonders Kp. 7 und 9 — Stellen, welche ebenso bezeichnender Weise in der syrischen Form Cureton's ganz vermisst werden). Ganz an die Erweiterung, welche Kol. 2, 16—23 erfahren hat, erinnert es z. B., wenn der Interpolator den Satz seines Originals Kp. 9, wonach die Leser als Steine im Tempel Gottes den Verführern gegenüber die Ohren verschlossen haben, dazu benutzt, das *πλάνον πνεῦμα* erst ausführlichst nach allen Richtungen zu schildern, um dann endlich mit einem *ῥύσεται ὑμᾶς Ἰησοῦς ὁ Χριστὸς ὁ θεμελιώσας ὑμᾶς ἐπὶ τὴν πέτραν ὡς λίθους ἐκλεκτούς* in den verlassenen Zusammenhang wieder einzubiegen.

Selbst der Wechsel des Singulars und Plurals in der Bezeichnung der redenden Person, womit sich der Autor ad Ephesios verräth (S. 168), kehrt hier (Kp. 2) wieder, und wenn im Kolosserbriefe vielfach einzelne Satzglieder mit neuen, vom Interpolator eingeführten Seitengängern versehen werden, so ist Aehnliches auch hier gar nicht selten der Fall. Nur um in dieser Richtung einen Begriff von der Interpolationsweise zu ermöglichen, stehe hier beispielsweise der Eingang des siebenten Kapitels in beiden Formen.

εἰώθασι γάρ τινες	*τινὲς δὲ φαυλότατοι εἰώθασι*
δόλῳ πονηρῷ τὸ ὄνομα περιφέρειν,	*ἄλλα τινὰ πράσσοντες ἀνάξια θεοῦ καὶ φρονοῦντες ἐναντία τῆς τοῦ Χριστοῦ διδασκαλίας, ἐπ' ὀλέθρῳ ἑαυτῶν καὶ τῶν πειθομένων αὐτοῖς,*
οὓς δεῖ ὑμᾶς ὡς θηρία ἐκκλίνειν.	

Wenn ferner der Art, wie die Ausdrücke des Epheserbriefes im Kolosserbriefe reproducirt werden, auch eine erklärende Tendenz keineswegs ferne liegt, so ist Aehnliches z. B. der Fall, wenn gleich Kp. 1 unseres ignatianischen Briefes anstatt ὑπὲρ τοῦ κοινοῦ ὀνόματος καὶ ἐλπίδος gesetzt wird ὑπὲρ Χριστοῦ τῆς κοινῆς ἐλπίδος und eben daselbst ein erklärendes με wie Kp. 2 ein erklärendes ὑμᾶς beigesetzt wird. Wenn endlich der zweite Ausdruck, also die Form des Kolosserbriefes, in der Regel kürzer ausgefallen ist als die erste, im Epheserbriefe vorliegende, so ist auch dies nicht ohne Analogien in den beiden Formen des ignatianischen Epheserbriefes. So ist, um bei Kp. 1 stehen zu bleiben, das überflüssige ἐπιτυχεῖν und ἐν σαρκὶ ausgefallen.

2) Eng an das Schicksal der Ignatiusbriefe schliesst sich die Beurtheilung an, welche der s. g. Brief des Polykarp gefunden hat. Schwegler[1]) und Hilgenfeld[2]) hielten den letzteren so gut für erdichtet wie die ersteren, während Bunsen die von ihm an den Briefen des Ignatius durchgeführte Interpolationshypothese auch auf den Brief des Polykarp anwandte[3]) und Ritschl geradezu den bündigen Nachweis erbrachte, dass der letztere von dem Verfasser der sieben Ignatianen interpolirt worden ist[4]). Auch Lipsius[5]), Volkmar[6]) und Scholten[7]) haben sich für die letztere Auffassung des Verhältnisses erklärt. Eben dieser Fall bildet nun aber die sprechendste Analogie, welche wir für die Behandlung, die der ursprüngliche Paulusbrief an die Kolosser von Seiten des Autor ad Ephesios zu erfahren hatte, anzuführen haben. Wie der interpolirte Kolosserbrief an seinem Schlusse (4, 15. 16) die von Ephesus nach Laodicea laufende Encyklica nicht blos erwähnt, sondern auch sich selbst in eine directe Beziehung zu derselben stellt, gerade so bietet der Brief des Polykarp in seinen Interpolationen nicht nur das älteste Zeugniss für das Vorhandensein der Ignatianen, sondern nimmt auch Stellung zu den Aufträgen, welche diese ertheilen, und setzt ein ähnliches Communicationssystem voraus, wie Kol. 4, 15. 16[8]). Und zwar hat der Verfasser der sieben Ignatianen, nach Ritschl also zugleich der Ueberarbeiter der drei echten Briefe,

---

1) Nachapostolisches Zeitalter, II, S. 154 fg.
2) Die apostolischen Väter, S. 271 fg.
3) Ignatius von Antiochien und seine Zeit, S. 107 fg.
4) A. a. O., S. 584 fg.
5) Text der drei syrischen Briefe etc., S. 14 fg.
6) Religion Jesu, S. 411. 505. Ursprung unserer Evangelien, S. 43 fg.
7) Oudste Getuigenissen, S. 45.
8) Lipsius, a. a. O. S. 13.

das Schreiben des Polykarp darum in den Kreis seiner Thätigkeit gezogen, um durch die verhältnissmässig unbedeutenden Veränderungen, welche er mit demselben vornahm, die viel weiter gehende Operation, welche er mit den Briefen des Ignatius vornahm, zu verdecken [1]. Eben dies war aber das wirksame Motiv, wesshalb der Autor ad Ephesios, nicht zufrieden damit, auf das kurze Schreiben des Paulus an die Kolosser einen längeren Paulusbrief gepfropft zu haben, welcher in der Runde von Ephesus bis Laodicea gelesen werden sollte, auch noch jenes Original selbst im Geiste dieses s. g. Epheserbriefes überarbeitete. Der auf diese Weise resultirende Kolosserbrief ist halb paulinisch, halb ephesinisch, und hat durch seine verbindende Mittelstellung dazu beigetragen, den Hiatus, welcher zwischen den paulinischen Homologumenen und dem Epheserbriefe besteht, bis auf den heutigen Tag weniger fühlbar erscheinen zu lassen.

---

1) Ritschl, S. 600

Viertes Kapitel.
Der gemeinsame Lehrgehalt.

1. Allgemeines.

1) Während man bis vor Kurzem in der Darstellung des paulinischen Lehrbegriffes Stellen aus den s. g. Homologumenen in bunter Mischung mit solchen, die den aus der Gefangenschaft geschriebenen Briefen angehören, zu benutzen und zu verwerthen für angemessen und erlaubt gehalten, stimmen die drei neuesten Darstellungen des paulinischen Lehrbegriffes darin unter sich, aber auch mit Baur [1]), freilich ohne seine kritischen Voraussetzungen zu theilen, überein, dass sie der theologischen Begriffswelt der Epheser-, Kolosser- und Philipperbriefe eine getrennte Darstellung widmen. Es ist ohne Frage ein wirklicher Fortschritt zu nennen, wenn so Weiss [2]), R. Schmidt [3]) und Sabatier [4]) in den »Gefangenschaftsbriefen« eine neue Form der paulinischen Lehrweise anerkennen, welche freilich nach ihrer Ansicht aus den veränderten Zeitverhältnissen leicht zu erklären sein, auch die Grundeigenthümlichkeiten des älteren Paulinismus noch deutlich durchscheinen lassen soll. Weiter haben sich die eben genannten Vertreter der heute herrschenden Theologie mit dem Gedanken vertraut gemacht, dass dem äusseren Fortschritte des Missionswerkes des Paulus auch ein innerer Fortschritt seiner Gedankenwelt zu immer umfassenderen Gesichtspunkten entspreche. Fällt doch die Idee des Werdens und der Entwickelung ganz bestimmt herein in das Bewusstsein eines Mannes, welcher sowohl schreiben kann, dass er, da er ein Kind

1) Der Apostel Paulus, 2. Ausg. 1866, II, S. 3 fg. Neutestamentliche Theologie, 1864, 256 fg.

2) Biblische Theologie des N. T. 1868, S. 223 fg. 433 fg.

3) Die paulinische Christologie, 1870, S. 7. 160 fg.

4) L'apôtre Paul, S. 193 fg. Vgl. meine Kritik dieser und der Schmidt'schen Schrift in der »Protestantischen Kirchenzeitung«, 1871, No. 23, S. 499 fg.

war, redete wie ein Kind und Anschläge fasste wie ein Kind, als Mann aber abthat, was kindisch war (1 Kor. 13, 11), als auch erklären, dass er das Vollkommene immer noch nicht ergriffen habe, sich aber darnach ausstrecke (Phil. 3, 12—16)[1]. Gewöhnlich construiren wir den paulinischen Lehrbegriff nur aus den Briefen an die Galater, Korinther und Römer. Und mit Recht, insofern diese Briefe nicht blos allein über jeglichen Verdacht der Unechtheit erhaben, sondern auch zweifelsohne der Ausdruck des männlich gereiften Denkens des Apostels sind. Aber sollten wir nur den Paulus der 4 Jahre kennen, innerhalb welcher diese vier Briefe zu fallen kommen? Wissen wir nichts von dem Paulus der 17 vorangegangenen und der 6 nachfolgenden Jahre? Setzt nicht die reife Ausbildung der centralen Phase der Entwicklung eine einfachere voraus? Wie, wenn sich ein solches primitives Stadium der Gedankenwelt in den Thessalonicherbriefen und in den Reden, wie sie noch der Verfasser der Apostelgeschichte seinem Helden in den Mund legt, nachweisen liesse? Erst eine tiefer gehende Krisis, wie sie Sabatier in dem Gal. 2, 11—21 erwähnten Streit mit Petrus zu Antiochia nachweisen zu können glaubt[2], veranlasste den Apostel, das Princip seines Evangeliums strenger zu formuliren und zu sagen: »Wir sind an Jesus Christus gläubig geworden, um aus dem Glauben an ihn und nicht aus Gesetzeswerken gerecht zu werden, denn aus Gesetzeswerken wird (überhaupt) kein Fleisch gerecht« (Gal. 2, 16). Damit sei nun jedenfalls ein Schritt hinaus über den (vorausgesetzten) Compromiss des Apostelconvents geschehen, auf welchem Paulus sich noch damit begnügt hatte, wenigstens für die gläubig werdenden Heiden der Beschneidung enthoben zu sein. Jetzt behauptet er, auch den Juden nütze sie nichts, und auch Juden, die sich auf Gesetzeswerke verlassen, gehen dadurch nur verloren. Jetzt kann er, auf eine frühere selbsteigene Praxis zurücksehend, schreiben, wie Gal. 5, 11: »Wenn ich noch die Beschneidung predigte, wozu würde ich dann (von Juden) verfolgt?«[3]

Bestimmter noch, als eine frühere, hebt sich jedenfalls von den unzweifelhaften Hauptbriefen eine spätere Epoche ab, welche von einem doppelten Einflusse bedingt ist. Auf der einen Seite entzieht die Gefangenschaft zu Cäsarea und Rom den Apostel der praktischen Thätigkeit und bannt ihn in die Einsamkeit der Meditation. Auf der anderen Seite erscheint jetzt, nachdem das Bedürfniss der

1) Sabatier, S. 6 fg. 2) S. 14 fg.

3) Reuss (Histoire de la théologie chrétienne au siècle apostolique, 3. Ausg., I, S. 345 fg.), Sabatier (a. a. O. S. 4 fg.).

Begründung und Vertheidigung der Antithese gegen das einfache Judenchristenthum weggefallen war, jene zuerst in der Abschiedsrede zu Milet (Apg. 20, 29. 30) in's Auge gefasste, ascetisch-theosophische Gestalt des judenchristlichen Gegensatzes, welche dann den Uebergang zum Gnosticismus bilden sollte. Beides trug dazu bei, den Lehrbegriff des Apostels nach der metaphysischen Richtung weiterzubilden und namentlich diejenigen Seiten in ihm zu entwickeln, auf welchen die Tiefen einer, jedes wahre Erkenntnissstreben befriedigenden Weisheit sich aufthaten. So kam Paulus dazu, seine Christologie im Sinne unserer Briefe zu vollenden[1]). Auch Sieffert suchte neulich die späteren Briefe durch Annahme einer derartigen »fortschreitenden Entwickelung« zu retten, welche zu einer tieferen Erkenntniss der praktischen und theoretischen Objectivität des Christenthums getrieben habe[2]).

Anders als so zwischen Paulus und Paulus unterscheidend wird man der Verlegenheit, welche die letztgenannten Briefe in Beziehung auf ihren dogmatischen Gehalt bieten, jedenfalls nicht mehr Meister werden, und nur das kann heuzutage sonach noch wirklich und ernsthaft in Frage kommen, ob die Linie, welche von dem Christus der Römer- und Korintherbriefe zu demjenigen der Kolosser-, Epheser- und Philipperbriefe führt, innerhalb des wachsenden Umkreises eines individuellen Denkens möglich ist, oder ob sie darüber hinaus führt und zur Annahme eines anderen, späteren Verfassers drängt.

Es lässt sich nicht leugnen, dass manche Momente für die erste Alternative sprechen. Vorab dies, dass wir die Umbildung der paulinischen Begriffe unter dem Einflusse von Erfahrungen, welche nachgehends zu machen waren, auf nicht wenigen Punkten noch genau verfolgen können. Der bedeutendste dieser Fälle betrifft die Frage, ob der Apostel die Wiederkunft des Messias und die Aufrichtung des messianischen Reiches noch zu erleben hoffte. Halten wir den frühsten und den letzten der als paulinisch überlieferten Briefe neben einander, so ist klar, dass in dem Bewusstsein des Apostels in dieser Beziehung eine Bewegung sich vollzogen hat. Während er 1 Thess. 4, 15 sich und seine Leser zusammenfasst unter die gemeinsame Bezeichnung *ἡμεῖς οἱ ζῶντες οἱ περιλειπόμενοι εἰς τὴν παρουσίαν τοῦ κυρίου*, ist Phil. 1, 23 die Rede von einer *ἐπιθυμία εἰς τὸ ἀναλῦσαι καὶ σὺν Χριστῷ εἶναι.* Uebrigens brauchen wir uns gar nicht des angefochtenen Philipperbriefes zu

1) Reuss (Geschichte, S. 102 fg.), Sabatier (S. 15 fg. 184 fg. 191 fg.).
2) Jahrbücher für deutsche Theologie, 1869, S. 250 fg.

bedienen. Denn wenn wir genauer zusehen, so liegt der Wendepunkt schon zwischen den beiden Korintherbriefen. Noch im ersten derselben denkt er sich die Weltkatastrophe so nahe, dass er, die Möglichkeit des Todes für den Einen oder Anderen ganz ausser Acht lassend, schreiben kann: »Wir alle werden nicht entschlafen, sondern alle verwandelt werden« (15, 51). Gleich darauf aber traten jene gefahrvollen Ereignisse ein, in denen sich der Apostel zum erstenmal, wie er 2 Kor. 1, 9 es ausdrückt, »das Todesurtheil sprach«. Freilich durfte er die Erfahrung machen, dass ihn Gott »von so argem Tode errettete« (2 Kor. 1, 10). Gott wusste das »Scherbengefäss« (2 Kor. 4, 7), in welchem der himmlische Schatz ruhte, durch die heftigsten Stösse hindurch zu retten und zu erhalten. Dabei fühlte Paulus aber doch, dass, während der innere Mensch von Tag zu Tag zunimmt, der äussere dagegen dem Verderben entgegengehe (2 Kor. 4, 16). Die herbsten Erfahrungen hatten ihm den Gedanken nahe gelegt, dass gelegentlich auch ein wirkliches Sterben ihn treffen könne. Dagegen hatten die mit diesen Gefahren verbundenen Errettungen auch wieder seinen Glauben an die Auferstehungskraft Christi, die er darin wirksam fühlte, befestigt; die künftige Auferstehung wurde ihm dadurch unter den Gesichtspunkt eines, alle bisher schon erfahrene Wunderhülfe Gottes abschliessenden und dieselbe krönenden Werkes gestellt (vgl. 2 Kor. 1, 9. 4, 10. 11). Eben in diesem Zusammenhange wird dann schon hier die Höhe des Philipperbriefes erreicht, wenn es 2 Kor. 5, 8 heisst *εὐδοκοῦμεν μᾶλλον ἐκδημῆσαι ἐκ τοῦ σώματος καὶ ἐνδημῆσαι πρὸς τὸν κύριον* [1]). In diese letzten Zeilen scheint nun auch Kol. 1, 5 zu weisen, wo die Leser statt auf die baldigst zu erwartende Wiederkunft, auf die *ἐλπὶς ἀποκειμένη ἐν οὐρανοῖς* verwiesen werden.

Aber auch in einer anderen Beziehung bietet die Eschatologie Veranlassung zu derartigen Beobachtungen. Nicht blos trägt sie in den Thessalonicherbriefen überhaupt noch eine ungleich materialistischere Farbe als in den Korintherbriefen, sondern das z. B. in dem *κατέχον* 2 Thess. 2, 6 nur angedeutete Moment der Entwickelung muss, wenn die Parusie nach 1 Kor. 15, 23 fg. 35 fg. 42 fg. 50 fg. einen total neuen Weltzustand einleitet, auch namentlich gedacht werden als die vorherige Ausbreitung des Evangeliums über den Erdkreis in sich schliessend, und noch etwas später hat Paulus Röm. 11, 25 ausdrücklich den Eintritt des *πλήρωμα τῶν ἐθνῶν* und die dadurch

1) Aehnliche Bemerkungen, wie sie in »Bunsen's Bibelwerk« VIII, S. 418 fg. und in meinem Werke »Judenthum und Christenthum« S. 565 fg. gemacht sind, vgl. auch bei Krenkel: Paulus, S. 231.

bewirkte Bekehrung Israels namhaft gemacht[1]. An sich also dürfte es keineswegs auffällig erscheinen, wenn in dieser Richtung auch die Gefangenschaftsbriefe noch einen Schritt weiter gehen würden. So würde namentlich die Bemerkung Mayerhoff's zu verwerthen sein, dass die *παρουσία τοῦ Χριστοῦ* im Kolosserbriefe gar nicht mehr vorkomme[2], und nicht minder auch die Beobachtung R. Schmidt's, dass im Gegensatze zu 1 Kor. 15, 24 fg. der Epheserbrief eine ewige Herrschaft des Sohnes Gottes lehre[3].

Aber die letztere Seite an der Sache, deren Richtigkeit sich später (IV, 3, 1) allerdings herausstellen wird, führt uns sofort weiter auf den Hauptpunkt, auf welchem beide Briefe über alle früheren Documente paulinischer Lehrweise hinausgehen, auf die Christologie. An sich kann es nun gewiss nicht auffallen, wenn in einem späteren Briefe Seiten der paulinischen Lehre von Christi Person und Werk zu Tage treten, welche in den früheren Briefen noch mehr im dunkeln Hintergrunde verharrten. Denn auch in diesen früheren Briefen selbst steht es nicht anders[4]. In den Briefen an die Thessalonicher ist es die künftige Wiederoffenbarung, also dasjenige Moment, wovon nachweisbar der ganze Process des christologischen Gedankens überhaupt ausging, was zur Darstellung gelangt. Das specifisch Paulinische dagegen macht sich geltend im Galaterbriefe, welcher Christus als den zur Erlösung vom Fluch und Zwang des Gesetzes in die Welt Gekommenen und Gestorbenen feiert. Im ersten Korintherbriefe wird dann sofort das Hauptschlagwort ausgesprochen, von welchem aus die ganze Christologie des Apostels ihre gebührende Beleuchtung empfängt: der Gedanke des zweiten Adams. Der zweite Korintherbrief lehrt in diesem *ἄνθρωπος ἐπουράνιος* zugleich die göttliche Kehrseite, die *εἰκὼν τοῦ θεοῦ*, würdigen. Der Römerbrief erklärt den in seinem Gehorsam und sühnenden Tode gegebenen weltgeschichtlichen Wendepunkt des Verhältnisses Gottes und der Menschheit. Jedenfalls wird die, in den Thessalonicherbriefen noch ganz zurücktretende Lehre vom Werke Christi im Römerbriefe in einer vollendeteren Gestalt vorgetragen, als in irgend einem früheren Briefe des Apostels.

Durch solche Erfahrungen belehrt, werden wir allerdings an der Thatsache, dass im Kolosserbriefe auch die Person Christi eine Auffassung erfährt, welche noch über das Maass dessen hinausliegt, was die Korinther- und Römerbriefe mehr nur gelegentlich bieten, keineswegs schon an sich einen derartigen Anstoss nehmen dürfen,

---

1) Vgl. H. Schmidt: Jahrb. f. d. Theol. 1870, S. 496.
2) S. 63. 3) S. 198. 4) Vgl. Hofmann: IV, 2, S. 187 fg.

dass wir darauf hin sofort die Echtheit desselben in Abrede stellen. Denn nachdem der gewöhnliche Judaismus überwunden war, wendet sich nun der Kolosserbrief gegen eine neue Weisheitslehre, welche den Heidenchristen die Heilsnothwendigkeit einer selbsterdachten äusserlichen Heiligkeit einreden will. »Wollte der Apostel die kolossischen Christen gegen dieses Vorgeben durch den Beweis verwahren, dass mit der Zugehörigkeit zu Christo der ganze und keiner Ergänzung bedürftige Heilsbesitz gegeben sei, so musste er die volle Erkenntniss bei ihnen voraussetzen können, dass Christi Verhältniss zur Welt ein solches sei, das jede Möglichkeit eines durch die Zugehörigkeit zu ihm nicht befriedigten Bedürfnisses ausschliesse«[1]. So sieht sich selbst Hofmann, trotzdem dass er den Gedanken einer fortgesetzten Weiter- und Umbildung des paulinischen Lehrbegriffes verwirft, doch sachlich zu demselben Schlusse gedrängt — nämlich dass Paulus »dazu kam, Gedanken der Heilswahrheit auszuführen, denen er selbst vor diesem Anlasse nicht bis in solche Höhen und Tiefen nachgegangen war. Insofern mag man sagen, dass seine Lehrweise hier mehr als vordem speculative Art habe«[2]. Die ganze Erscheinung würde sich sonach einfach daraus erklären, dass der Apostel an keiner andern Stelle so gleichsam ex professo und in aller Ausführlichkeit Christologie treibt.

2) Was nun einer solchen Auffassungsweise des Verhältnisses weiterhin zu statten kommt, ist die feststehende Thatsache, dass sämmtliche Grundbegriffe, mit welchen der Verfasser unserer Briefe operirt, durchaus die paulinischen sind. Schon der Umstand, dass thatsächlich der paulinische Lehrbegriff mehr als einmal mit wesentlicher Richtigkeit construirt werden konnte, ohne dass bezüglich der Quellen desselben zwischen unseren und den älteren Briefen irgend welcher Unterschied gemacht worden wäre, ist Beweis genug für die allgemeine Identität der beiderorts vorliegenden Begriffswelt. In dieser Beziehung erkennen wir also, soweit nicht specielle Berichtigung nachfolgt, einfach an und setzen als zugestanden voraus, was mit eingehender Sorgfalt zuletzt noch Weiss über die anthropologischen und religionsgeschichtlichen Anschauungen unserer Briefe und über ihre Heilslehre im Allgemeinen zusammengestellt hat[3].

3) Endlich ist noch von Wichtigkeit die Frage, ob etwa zwischen unseren Briefen selbst ein Lehrgegensatz statt habe. Ein relativer Gegensatz ist nie in Abrede gestellt worden; vielmehr unterscheidet man herkömmlicher Weise beide Stücke eben dahin, dass im Epheserbriefe die Philosophie des Evangeliums unabhängig von örtlichen

---

1) Hofmann, S. 188. 2) S. 190. 3) S. 433 fg. 442 fg.

Bedürfnissen, in grossartigem Universalismus vorgetragen werde[1]), während im Kolosserbriefe die Rücksicht auf eine bestimmte Gemeinde hinzutrete[2]), daher diesem Schreiben das Specielle und Individuelle, vornehmlich die Rücksicht auf die Irrlehre (2, 8. 16—23) und auch die Personalia (1, 7. 8. 4, 10—17) vorbehalten seien, während der Epheserbrief die Bestimmung habe, den allgemeinen Inhalt des Kolosserbriefes weiter auszuführen[3]). Es tritt daher im Epheserbriefe besonders die Lehre von der Einheit und Herrlichkeit der Kirche, auch die von der Vorherbestimmung hervor. Während dagegen im Kolosserbriefe jene ganz fehlt, klingt auch diese höchstens nur an, wie auch umgekehrt das christologische Thema des Kolosserbriefes im Epheserbriefe nur an Stellen wie 1, 10. 21—23 angedeutet erscheint.

Sollten übrigens, wie sich allerdings herausstellen wird, beide Briefe in ihrer jetzigen Gestalt dem Zeitalter der werdenden Kircheneinheit angehören, so wäre der Unterschied dahin zu formuliren, dass der Kolosserbrief jene Katholicität durch Ausscheidung der gnostischen Parteien, der Epheserbrief durch Vereinigung der Judenchristen und Heidenchristen in einer neuen Einheit fördert. Baur führt desshalb in allen seinen Schriften Stellen aus beiden Briefen promiscue an als wesentlich ein und dasselbe Bewusstsein ausdrückend[4]). Unter den Kritikern, welche beide Briefe dem Paulus absprechen, hat erst Hoekstra in seiner »Vergleichung der Briefe an die Epheser und Kolosser mit Bezug auf ihren Lehrbegriff« feinere Unterschiede nachzuweisen und einen theilweisen Gegensatz der Theologie und Christologie durchzuführen unternommen[5]). Es wird Sache der nachfolgenden Erörterungen sein, im Zusammenhang mit den übrigen Punkten auch diese Frage zur Entscheidung zu bringen.

2. Gleichmässig in beiden Briefen vertretener Lehrgehalt.

1. Judenthum, Heidenthum und Christenthum.

1) Dass der ursprüngliche Kolosserbrief das Verhältniss von Gesetz und Evangelium in ganz paulinischer Weise darlegt, kann nach den zu 2, 11. 13. 14. 16. 20 gegebenen Nachweisungen (S. 178 fg. 185) nicht mehr bestritten werden. In missachtender

---

1) Braune, S. 4. 174. 2) Reuss, S. 104. 107 fg. 3) Baur, II, S. 47.

4) Paulus, II, S. 3 fg. Das Christenthum der 3 ersten Jahrhunderte, S. 105 fg. Neutestamentliche Theologie, S. 256 fg.

5) A. a. O. S. 599 fg.

Weise ist in diesen Stellen vom Gesetze als einer lediglich menschlichen Institution nirgends die Rede [1]). Bietet 2, 21 allerdings eine polemische Beziehung auf Lev. 5, 2, so kann man schon um dieser Stelle willen dem Kolosserbriefe wenigstens nicht alle alttestamentlichen Anklänge absprechen (vgl. übrigens auch V, 1) [2]). Dem Begriffe der *στοιχεῖα τοῦ κόσμου* wird das Gesetz, wie 2, 8. 20, so auch Gal. 4, 3. 9 untergeordnet, und dass hier neben den mosaischen Geboten auch die selbstersonnenen, in Umfang und Motivirung über das mosaische Gesetz hinausreichenden Auflagen der Irrlehrer in denselben Begriff mit aufgenommen erscheinen, widerspricht dem paulinischen Lehrbegriffe anerkannter Maassen nicht. Eben darum ist auch 2, 20 der allgemeine Ausdruck *δογματίζεσθαι* gewählt, welcher mosaische und aussermosaische Satzung in gleicher Weise umfasst. Auffallen würde dagegen, wenn, auf 2, 20 vorbereitend, wirklich schon 2, 14 von *δόγματα* die Rede wäre, sei es insofern vermöge derselben das *χειρόγραφον* für uns zur feindlichen Macht wird (S. 72), sei es insofern die Handschrift selbst durch diesen Zusatz nachträglich als das Gesetz sollte signalisirt werden, während der Ausdruck *χειρόγραφον* an und für sich das Gesetz jedenfalls gar nicht direct bezeichnet, also auch nicht zur Herabsetzung desselben dienen kann (S. 64). Da nämlich der Begriff der *δόγματα* auch hier im Hinblicke auf die Erweiterung, welche das mosaische Satzungswesen in den ascetischen Forderungen der Irrlehre erfahren hatte, zu verstehen wäre [3]), so würde im ersten Falle die Inconvenienz sich ergeben, dass nicht blos dem göttlichen Gesetze, sondern auch menschlicher Satzung die Kraft zugesprochen würde, zuwiderlaufende Handlungen als Sünde und Schuld zu constatiren; im zweiten dagegen würde das *χειρόγραφον* zum Gesetze gestempelt werden sollen durch einen Begriff, welcher in diesem Zusammenhang mit aller Bestimmtheit über das Gesetz hinauslangt, umfassender ist als dieses.

Wie sich oben gezeigt hat (S. 74), liegt der letztere Fall hier wirklich vor. Eben darum hat aber auch nicht der seine Begriffe genau umgrenzende Paulus *τοῖς δόγμασιν* geschrieben, sondern der Verfasser von Eph. 2, 15 diesen Zusatz hier eingeflickt (S. 156). Ueberhaupt fängt die eigene Gedankenwelt des Autor ad Ephesios da an, wo nicht blos Kol. 2, 14 in einer Weise reproducirt wird, in welcher diese Stelle eine entschiedene Beziehung auf das durch den Sühnetod beseitigte Gesetz gewinnt (S. 63. 185), sondern auch dieses so aufgehobene Gesetz vorzugsweise in seiner Eigenschaft als Zaun Israels

---

1) Gegen Hoekstra, S. 642 fg. 2) Gegen Hoekstra, S. 640.

3) Vgl. Weiss (Herzog's Realencyklopädie, XIX, S. 722), Hofmann (S. 181).

und Scheidewand gegenüber der Heidenwelt in Betracht gezogen wird, wie Eph. 2, 14—16 geschieht. Der weittragendste und originellste aller Gedanken, über welche unser Verfasser verfügt, liegt eben in dieser Ausführung vor, wonach Christus die den Heiden verhasste, peinliche Lebensordnung des jüdischen Volkes durch seinen Versöhnungstod abrogirt und auf diese Weise mit der Ursache der Feindschaft auch diese selbst vernichtet[1]) oder, wie der Verfasser das bildlich darstellt, das *μεσότοιχον τοῦ φραγμοῦ* abgebrochen hat. Die Vorstellung selbst ist auf die paulinische Gesetzes- und Versöhnungslehre, die sie zur Unterlage hat, aufgepfropft, und es gewinnt auf diese Weise namentlich die Gal. 3, 13 ausgesprochene Beziehung des Sühnetodes auf die Abrogation des Gesetzes die neue Bedeutung, dass dadurch zwischen den beiden bisher getrennten Theilen der Menschheit Friede gestiftet wurde. Beide sind jetzt in Einem Leibe vereinigt und haben in Einem Geiste Zutritt zu dem Vater (Kol. 1, 21. 22. Eph. 2, 16. 18). Insofern verhalten sich also beide vorchristlichen Religionsformen durchaus gleich zum Christenthum, welches *ὁ λόγος τῆς ἀληθείας* (Eph. 1, 13) sowohl dem Judenthum als dem Heidenthum gegenüber ist.

2) Aber gerade auf diesem Punkte haben Mayerhoff[2]) und Hoekstra[3]) es versucht, den Gedankengehalt beider Briefe aus einander zu halten, und zwar so, dass nur der Kolosserbrief das universalistische Princip rein durchführe, während der Epheserbrief der Prärogative Israels Rechnung trage und im Zusammenhange damit Ausdrücke mit sich führe wie *περιποίησις* (1, 14), *υἱοθεσία* (1, 5), *πλήρωμα τῶν καιρῶν* (1, 10), *ἐπαγγελία* (1, 13. 2, 12. 3, 6), *κληρονομία* und *κληροῦσθαι* (1, 11. 14. 18. 5, 5; vgl. hierzu jedoch Kol. 1, 12. 3, 24)[4]); daher auch Paulus Eph. 3, 1. 2. 7. 8. 13. 4, 19. 20 blos als Heidenapostel, Kol. 1, 23. 28 dagegen als universaler Apostel auftrete[5]). Sogar die Annahme eines organischen Zusammenhanges des Christenthums mit der alttestamentlichen Religion ist dem Kolosserbriefe abgesprochen worden[6]).

Es muss nun allerdings anerkannt werden, dass nur der Epheserbrief innerhalb der gemeinsamen Stellung, welche dem Judenthum wie dem Heidenthum gegenüber der neuen Religion zukommt, wieder einen bestimmten Unterschied setzt zwischen *περιτομή* und *ἀκροβυστία* (2, 11). Während die Heiden vorher unter der Botmässigkeit dämonischer Mächte standen (2, 1. 2), in Finsterniss

---

1) Weiss, S. 470. 2) S. 59 fg. 3) S. 643 fg.
4) Hoekstra, S. 639 fg. 5) Hoekstra, S. 646.
6) Hoekstra, S. 638 fg.

wandelten (4, 17—19) und selbst Finsterniss waren (5, 8), gab es andererseits eine *πολιτεία τοῦ Ἰσραήλ*, und war dieses Israel allein Bundesvolk gegenüber Gott und Träger aller Hoffnung gegenüber der Menschheit (2, 12). Somit befinden sich auf dem Standpunkte des Autor ad Ephesios die Juden schon zuvor im Besitze des Heiles, und besteht der wesentliche Erfolg des Christenthumes eben darin, dass die *πολιτεία τοῦ Ἰσραήλ* sich zur Weltgemeinschaft erweitert, indem nunmehr die Heiden »nahe gebracht« und mit aufgenommen werden in die Theilnahme an den göttlichen *διαθῆκαι* und *ἐπαγγελίαι* (2, 13. 17. 19. 3, 6) [1]), so dass es auf diesem, zuvor Israel allein eignenden Boden, jetzt zu einem Zusammenschlusse von Juden und Heiden kommt [2]). Und zwar bildet nach Eph. 2, 12—20 dieses Hereintreten der Heiden, in Folge dessen sie jetzt *συμπολῖται τῶν ἁγίων καὶ οἰκεῖοι τοῦ θεοῦ* sind, das bedeutsamste Moment des im Tode Christi sich vollziehenden Versöhnungsprocesses. Indessen ist wohl zu beachten, dass auch Kol. 2, 13 ganz ebenso von dem früheren Zustande der Heiden geredet wird, wie in den angezogenen Stellen des Epheserbriefes, und wie diese Stelle, abgesehen von dem, die Identität der Vorstellungswelt beider Briefe erst recht beweisenden *καὶ τῇ ἀκροβυστίᾳ τῆς σαρκὸς ὑμῶν*, echt paulinisch ist, so geht ja überhaupt auch jener im Epheserbrief gewahrte Vorzug Israels nicht hinaus über das bekannte paulinische Maass (Röm. 1, 16. 2, 10. 3, 1. 2. 9, 4. 5. 11, 28. 29. 15, 8. 9). Insonderheit sind die Ausdrücke *διαθῆκαι* und *ἐπαγγελία* (Eph. 2, 12) aus Röm. 9, 4, wie andererseits die religiöse Charakterisirung des Heidenthums Eph. 2, 2. 12. 4, 18 aus Röm. 1, 20 fg. gewonnen ist. In dieser ganzen Anschauung schliesst sich somit unser Autor blos an den Paulinismus an, innerhalb dessen jene Verse ein wesentliches Moment bilden.

Dagegen überschreitet schon der Epheserbrief die paulinische Linie zu Gunsten der Heiden damit, dass er Gal. 2, 15 *ἡμεῖς φύσει Ἰουδαῖοι καὶ οὐκ ἐξ ἐθνῶν ἁμαρτωλοί* überbietend schreibt *ἤμεθα τέκνα φύσει ὀργῆς ὡς καὶ οἱ λοιποί* (2, 3). Ohne Frage ist dieses im Namen der geborenen Juden abgelegte Bekenntniss dahin zu verstehen, dass auch die Juden, welche ja nicht beschnitten zur Welt kommen, abgesehen von dem auf Gottes Gnade gegründeten Bundesverhältniss, mit den Heiden auf gleicher Linie stehen [3]). Nur das Gesetz begründete einen vorübergehenden Unterschied. Sobald

1) B. Bauer, S. 106.
2) Baur (Paulus, II, S. 45), Schwegler (S. 385 fg.).
3) Ritschl: Altkatholische Kirche, S. 66.

aber seine Scheidewand weggefallen ist, werden Ferne und Nahe in gleicher Weise herbeigeführt (Eph. 2, 13. 17), und sind die *δύο εἰς ἕνα καινὸν ἄνθρωπον* (Eph. 2, 15) vereinigt, welcher seiner eigenen, über die jüdische und über die heidnische hinaus liegenden Lebensordnung folgt[1]). Dieser neue Mensch, der sich im Christenthum nach Aufhebung der alten Gegensätze der Menschheit darstellt, wird nun aber gleicher Weise auch Kol. 3, 11 beschrieben, und zwar im engen Anschlusse an paulinische Parallelen, namentlich an Gal. 3, 28. Wenn nun aber Vorstellungen wie Eph. 2, 12 einerseits und Kol. 3, 11 andererseits sich im paulinischen Gedankenkreise nicht widersprechen, so brauchen sie auch in unseren Briefen nicht gegensätzlich gedacht zu sein.

Eine solche Gegenüberstellung beider Briefe wird aber auch dadurch hinfällig, dass ja der ganzen Stelle Eph. 2, 11 fg. im Kolosserbriefe (2, 17) die Anschauung von der alttestamentlichen Religion als einer *σκιά*, deren *σῶμα* Christo angehört, entspricht. Damit ist ein- für allemal die specifische Beziehung von alter und neuer Oekonomie Gottes gewahrt[2]), allerdings mehr in der Weise des Hebräerbriefes als des Paulus[3]). Die paulinische Polemik gegen die Gesetzesgerechtigkeit als gegen eine unberechtigte Forderung der jüdischen Lebensordnung, tritt hier hinter der typischen Auffassung des Gesetzes zurück[4]). Als das dem Christenthum vorangehende Schattenbild enthält sonach das Judenthum Analogien zum Christenthum, Züge, die im Christenthum erst in ihrer vollen Wahrheit erscheinen. Darunter gehört z. B. nach Kol. 2, 11—13 die Beschneidung. In ihrer Erweiterung durch den Verfasser des Epheserbriefes zeigt diese Stelle, dass ihm die Taufe — mit der realen Wirkung einer momentanen (vgl. S. 155) Reinigung von der Schuldbefleckung (Eph. 5, 26) — vorzüglich die »christliche Beschneidung« (Kol. 2, 11 *ἡ περιτομὴ τοῦ Χριστοῦ*) ist[5]). Und zwar hängt es eben mit jener principiellen Betonung des blos typischen Charakters des Gesetzes zusammen, wenn die Beschneidung, deren wirkliche Bedeutung Röm. 2, 25. 3, 1. 2. 4, 11. 12 noch stark hervorgehoben wird, auch Eph. 2, 11 als eine *λεγομένη*, d. h. als eine nicht wirkliche, be-

1) **Weiss**, S. 471.

2) **Baur**: Neutestamentliche Theologie, S. 275.

3) **Mayerhoff**, S. 60. 4) **Weiss**, S. 433. 471.

5) **Baur** (Paulus, II, S. 46) erinnert hier an die Parallelen der Clementinen. Aber der Tendenz unserer Briefe viel verwandter sind die Acta Petri et Pauli, wo Paulus sagt (Kp. 63): *πρὸ τοῦ ἡμᾶς ἐπιγνῶναι τὴν ἀλήθειαν, σαρκὸς ἔσχομεν περιτομήν· ὅτε δὲ ἐφάνη ἡ ἀλήθεια, ἐν τῇ τῆς καρδίας περιτομῇ καὶ περιτεμνόμεθα καὶ περιτέμνομεν.*

zeichnet wird. »Die Beschneidung an sich hat ihre Bedeutung verloren, nachdem sie im typischen Sinne erfüllt ist«[1]. Wenn gleichwohl Kol. 3, 11 diese *περιτομή* vor der *ἀκροβυστία* genannt wird, so erhellt daraus, dass man auch aus der unmittelbar vorhergehenden unpaulinischen Stellung *Ἕλλην καὶ Ἰουδαῖος* nicht zu viel Capital schlagen darf, als enthalte sie eine consequente Zuspitzung des Gegensatzes gegen das jüdische Volk[2].

Schliesslich liegt die erhabene Stellung, welche das Christenthum trotz des relativen Unterschiedes zwischen Judenthum und Heidenthum doch gleichmässig über beiden Religionen einnimmt, am sichersten in der sofort (S. 214 fg.) darzulegenden Auffassung desselben als eines der ganzen Welt verborgen gewesenen Geheimnisses, das zur bestimmten Stunde allen Menschen geoffenbart wurde, begründet. Da nun aber diese Idee beiden Briefen gemeinsam ist, so ist auch bezüglich der Vorfrage jede Differenz beider Schriftstücke ausgeschlossen. Wenn durch die Offenbarung des Neuen im Christenthum nach Eph. 3, 10 selbst die Engel überrascht wurden, so werden auch die Juden zuvor nicht besser unterrichtet gewesen sein, und wenn der innerste Kern des »Geheimnisses« im christlichen Universalismus, in dem Charakter des Heiles als eines Gemeingutes aller Heiligen (Eph. 3, 18) besteht, so ist ja das gerade der Punkt, für welchen die Juden thatsächlich am wenigsten Verständniss zeigten. In der That ist unser Verfasser auch der Meinung, dass nicht einmal die Propheten des A. T. den eigentlichen Inhalt des göttlichen Heilsrathschlusses gekannt haben, was zwar mit Gal. 3, 8 streitet, aber Eph. 3, 5 ausgedrückt ist[3]. Wenn also gleichwohl zwar nicht im Kolosserbriefe, wohl aber im Epheserbriefe eine Beweisführung aus alttestamentlichen Weissagungen sich findet, so ist daraus kein Gegensatz beider Briefe zu construiren[4]. Bieten doch auch die Briefe an die Thessalonicher, Philipper und an Philemon keine alttestamentlichen Citate. Vielmehr ist aus Kol. 1, 26 zu schliessen, dass dem Autor ad Ephesios in Uebereinstimmung mit dem Lehrbegriffe der Petrusbriefe das ganze A. T. ein Orakel ist, davon kein einziges Wort *ἰδίας ἐπιλύσεως γίνεται* (2 Petr. 1, 20) oder *θελήματι ἀνθρώπου ἠνέχθη ποτέ* (2 Petr. 1, 21). Mindestens wäre zu sagen, dass die Empfänger dieser Gottessprüche *οὐχ ἑαυτοῖς ἡμῖν δὲ διηκόνουν αὐτά, εἰς ἃ ἐπιθυμοῦσιν ἄγγελοι παρακύψαι* (1 Petr. 1, 12). Genau so ist es nämlich zu verstehen, wenn nach Eph. 3, 5

1) Weiss, S. 472.
2) Gegen Mayerhoff (S. 15) und Hoekstra (S. 643).
3) Hoekstra, S. 638. 4) Gegen Hoekstra, S. 639 fg.

das Geheimniss des göttlichen Heilsrathschlusses den Menschenkindern vorhergehender Generationen nicht so kundgethan worden ist, wie es sich jetzt geoffenbart hat. Die Apostel erst wissen, was die Propheten geredet haben.

2. Glaube und Werke.

In diesem Betreff schliessen sich unsere Briefe so eng an Paulus an, als es dem Verständnisse des nachpaulinischen Zeitalters überhaupt möglich war. Aber wiewohl sie hierin nicht blos über die sonstige Literatur des zweiten Jahrhunderts, sondern namentlich auch noch über die Petrus- und Pastoralbriefe hinausgehen, erreichen sie doch die strenge Geschlossenheit des paulinischen Systems nicht mehr ganz. Man sieht, dass das Interesse, den Glauben als ausschliessliches Princip der Rechtfertigung festzuhalten, erlahmt ist. Es ist überwiegend von *ἄφεσις τῶν ἁμαρτιῶν* oder *παραπτωμάτων* (die Bezeichnung der Sünden als *παραβάσεις* und ihres Princips als *ἀνομία* fehlt), ferner von *ἀπολύτρωσις* und *ἀποκαταλλαγή*, nicht aber von *δικαίωσις* die Rede. Zwar heisst es Eph. 2, 8 ausdrücklich *τῇ γὰρ χάριτί ἐστε σεσωσμένοι διὰ πίστεως, καὶ τοῦτο οὐκ ἐξ ὑμῶν, θεοῦ τὸ δῶρον*, und 2, 9 *οὐκ ἐξ ἔργων, ἵνα μή τις καυχήσηται*, womit wenigstens alles vorangehende Verdienst der Werke ausgeschlossen erscheint; aber sofort wird die bekannte katholische Synthese von Glauben und Werken hergestellt, indem neben jenem auch diese als »für uns in Bereitschaft gestellt«, mithin in die Vorherbestimmung und den göttlichen Schöpfungszweck aufgenommen gedacht werden: *αὐτοῦ γάρ ἐσμεν ποίημα, κτισθέντες ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ ἐπὶ ἔργοις ἀγαθοῖς οἷς προητοίμασεν ὁ θεὸς ἵνα ἐν αὐτοῖς περιπατήσωμεν* (2, 10). Sicherlich sind daher die »guten Werke« nach dieser Stelle, in welcher auch Ewald »Paulus lebendigsten Mund« jedenfalls »weniger« findet[1]), ein nothwendiges Moment[2]). Desshalb wird 3, 17 der Glaube nur genannt, um sofort 3, 18 auch der Liebe Erwähnung zu verschaffen, und 6, 23 werden *εἰρήνη καὶ ἀγάπη* angewünscht nur *μετὰ πίστεως*[3]), welche Formel genau zwischen Gal. 5, 6 *πίστις δι' ἀγάπης* und 1 Tim. 1, 14 *μετὰ πίστεως καὶ ἀγάπης* in der Mitte steht.

Gleicherweise soll nach Baur auch der Kolosserbrief »am liebsten Glauben und Werke zusammen begreifen in der sittlichen Praxis

1) Sieben Sendschreiben, S. 180.
2) Baur: Neutestamentliche Theologie, S. 269 fg.
3) Schwegler, S. 387.

des christlichen Lebens« [1]). Die hierfür aufzubietenden Stellen (1, 10. 22. 28. 3, 9. 4, 12) sind in der That alle Eigenthum des Interpolators, und für einen Gedanken, wie er Kol. 1, 22. 28 vorliegt, führt auch Ritschl ausser Eph. 2, 10. Tit. 2, 14. 3, 8 keine weiteren paulinischen Parallelen an [2]).

Beiden Briefen gemeinsam dagegen ist die echt paulinische Anschauung von der Gnade. Den oben besprochenen Aussagen des Epheserbriefes entspricht im Kolosserbriefe ausser den paulinischen Stellen 1, 2. 4, 18 auch noch 1, 6. Und zwar erscheint diese *χάρις* als ein neuschaffendes Princip. Wie 2 Kor. 5, 17 so muss etwas im Vergleich mit dem vorigen Zustande ganz Neues auch Eph. 4, 22—24 = Kol. 3, 9. 10 aus dem Menschen werden. Ein *ποίημα* Gottes sind die Christen Eph. 2, 10, von welchem die die Völkerdifferenzen der natürlichen Menschheit kennzeichnenden Merkmale abgestreift sind Kol. 3, 11 = Eph. 2, 15; in immer neuen Wendungen wird Kol. 1, 13. 13. Eph. 2, 1—6 dieser neue Zustand beschrieben. Der alte Mensch gehört mit seinen Gliedern der Erde an (Kol. 3, 5), der neue ist bereits mit Christus in den Himmel erhoben (Eph. 2, 6) und trachtet folglich nur nach dem, was droben ist (Kol. 3, 1. 2). Was vom Haupte des Leibes gesagt wird, gilt solcher Gestalt auch von Allen, die als Glieder seines Leibes mit Christus identisch sind [3]). Diese mystische Auffassung des Verhältnisses ist sicherlich in den paulinischen Schriften begründet. Aber es bleibt immer der charakteristische Unterschied bestehen, dass die Homologumenen den Glauben ausschliesslich als das die Einheit mit Christus vermittelnde Princip, unsere Briefe dagegen in erster Linie die aus dem Glauben hervorgehende sittliche Vollendung der Menschen in's Auge fassen [4]). Die Verbindung, in welche der neue Zustand mit dem Sühnetod versetzt wird, ist daher eine allgemeinere, unbestimmtere, als z. B. im Römerbriefe. Die *ἄφεσις τῶν ἁμαρτιῶν*, welche die Genossen der *βασιλεία τοῦ υἱοῦ* nach Kol. 1, 13. 14 durch Christus bleibend besitzen, erscheint hier als ein Merkmal davon, dass Gott sie aus der Gewalt der Finsterniss gerettet habe, wie umgekehrt fortwährendes Sündigen ein Merkmal der Unterwerfung unter diese Gewalt sein würde [5]). Insofern dient die *ἄφεσις τῶν ἁμαρτιῶν* zur Erklärung des Begriffes *ἀπολύτρωσις*. Ebenso verhalten sich beide Begriffe auch in der Parallele Eph. 1, 7, wo die *ἀπολύτρωσις* in directe Beziehung zum Begriffe des *χάρις* (1, 6) gebracht und zum

1) Paulus, II, S. 44.
2) Altkatholische Kirche, S. 98.
3) Baur: Neutestamentliche Theologie, S. 263.
4) Baur, S. 272. 5) Ritschl, S. 513.

Zeichen, dass die paulinische Versöhnungslehre nicht gerade vergessen ist, *διὰ τοῦ αἵματος αὐτοῦ* beigefügt wird, während die *ἀπολύτρωσις* Eph. 1, 14. 4, 30 wie Luc. 21, 28 der *σωτηρία* überhaupt entspricht — eine Verallgemeinerung des Sinnes, welche an Röm. 8, 23, wo aber der Genetiv der näheren Beziehung (*τοῦ σώματος*) die Modification bemerklich macht, mehr noch an 1 Kor. 1, 30 eine Parallele hat, wo *ἀπολύτρωσις* ohne nähere Bestimmung die Gesammterrungenschaft dessen, welcher *δικαιοσύνη* und *ἁγιασμός* erlangt hat, andeutet.

3. Das Christenthum als Theosophie.

1) Wie aber laut vorigem Abschnitte als Sache der Praxis einerseits, so erscheint das Christenthum in unseren Briefen andererseits als Sache des Wissens. Auch Hofmann gewinnt aus Eph. 1, 17. Kol. 2, 1—3 den Eindruck, dass der Hauptzweck derselben in der Vermittelung voller, vertiefter und gewisser Erkenntniss an die Gemeinden zu suchen sei [1]). Es verlohnt sich nun vor Allem der Mühe, die Anknüpfungspunkte, welche der Briefsteller hierfür bei Paulus findet, und die Art ihrer Benutzung in's Auge zu fassen.

Der zu Grunde liegende Paulusbrief gebraucht das Wort *σοφία* im Sinne praktischer Lebensweisheit (Kol. 4, 5). Wenn unmittelbar vorher (4, 3) von einem *μυστήριον τοῦ Χριστοῦ* die Rede ist, dessen Verkündigung dem Apostel obliegt, so geschieht dies ganz in Uebereinstimmung damit, dass auch 1 Kor. 4, 1 die Apostel *οἰκονόμοι μυστηρίων θεοῦ* sind, also noch nicht einmal in dem specifischen Sinne, in welchem dieselben Personen unter Umständen auch *θεοῦ σοφίαν ἐν μυστηρίῳ τὴν ἀποκεκρυμμένην ἣν προώρισεν ὁ θεὸς πρὸ τῶν αἰώνων* (1 Kor. 2, 7), verkündigen, oder eindringende Belehrungen des Apostels zweimal (Röm. 11, 25. 1 Kor. 15, 51) in Mittheilung eines *μυστήριον* gipfeln. Wohl aber schliesst sich unser Verfasser an die letzterwähnten Stellen, besonders an 1 Kor. 2, 7 (vgl. S. 139), in seiner, von ihm recht mit Liebhaberei gepflegten Idee vom verborgen gewesenen, zur bestimmten Zeit offenbar gewordenen Geheimnisse an. Aber erst er macht aus der beiläufig unterlaufenden, adverbiellen Bestimmung *ἐν μυστηρίῳ* den Hauptbegriff, auf welchen er sowohl das *ἀποκρύπτεσθαι* als das *ἀποκαλύπτεσθαι* bezieht [2]), und spricht in demselben Zusammenhange regelmässig auch von *φανεροῦν*, von *αἰῶνες*, *γενεαί* u. s. f. [3]). Auch

1) IV, 2, S. 189 fg.
2) Lucht: Ueber die beiden letzten Kapitel des Römerbriefes, S. 104.
3) Mayerhoff, S. 87 fg.

das ist charakteristisch, dass derselbe Verfasser aus dem *μυστήριον τοῦ Χριστοῦ* Kol. 4, 3 ein *μυστήριον τοῦ εὐαγγελίου* Eph. 6, 19 macht; denn *εὐαγγέλιον* ist für ihn eben der Titel für jene ganze Welt von Geheimnissen, welche Christus der Menschheit gebracht hat (Eph. 2, 17 *εὐηγγελίσατο*). Noch deutlicher wird der Sinn, in welchem unser Verfasser das paulinische *μυστήριον τοῦ Χριστοῦ* auffasst, in der Stelle Kol. 2, 2, wo — namentlich bei der richtigen Lesart[1]) — Christus selbst als das *μυστήριον τοῦ θεοῦ* erscheint, in welches die *ἐπίγνωσις* immer tiefer eindringen muss. Dass Christus es ist, von welchem Kol. 2, 3 gesagt wird, in ihm seien *πάντες οἱ θησαυροὶ τῆς σοφίας καὶ τῆς γνώσεως ἀπόκρυφοι*, und dass diese ganze Aussage nichts Anderes als eine Erklärung des Begriffes des christlichen Mysteriums beabsichtigt, erhellt namentlich aus Kol. 1, 26. 27, wornach dieses *μυστήριον, ὅ ἐστιν Χριστὸς ἐν ὑμῖν* (Christus in der Heidenwelt) ein *ἀποκεκρυμμένον ἀπὸ τῶν αἰώνων* war, jetzt aber *ἐφανερώθη τοῖς ἁγίοις*. Liegt sonach schon im Kolosserbriefe die ausgebildete Vorstellung des Verfassers vom Mysteriencharakter des Christenthums vor[2]), so ist vollends der Epheserbrief »ganz erfüllt von dem erhabenen Gedanken, dass was von Anbeginn der Welt an auch den heiligsten Männern Gottes, den Patriarchen und Propheten verborgen geblieben war, gerade jetzt den Aposteln und Propheten geoffenbart wurde«[3]).

Das Christenthum erscheint sonach als ein von Anfang der Welt vorherbestimmtes, über alles Andere unendlich hinaus liegendes, von Ewigkeit her in Gott verborgenes Geheimniss, welches der Menschheit erst auf einem bestimmten Punkte ihrer Entwickelung geoffenbart wurde, als nämlich Christus und seine Apostel und Propheten der Welt predigten. In diesem Sinn ist die Rede von einem *μυστήριον τοῦ θελήματος* Gottes (1, 9), welches er *εἰς οἰκονομίαν τοῦ πληρώματος τῶν καιρῶν* (1, 10) zurechtgestellt. Wie aber schon hier der Zweck dieser gesammten Veranstaltung in das *ἀνακεφαλαιώσασθαι τὰ πάντα ἐν τῷ Χριστῷ* verlegt ist, so ergibt sich auch die Zusammenfassung der bisher getrennten Menschheit in dem für Alle gleichen Heil als Hauptinhalt jenes geoffenbarten Geheimnisses. Es ist daher der Heidenapostel Paulus, welchem *κατὰ ἀποκάλυψιν ἐγνωρίσθη τὸ μυστήριον* (3, 3), der daher eine ganz specifische *σύνεσις ἐν τῷ μυστηρίῳ τοῦ Χριστοῦ* besitzt (3, 4). Aber nicht blos diesem Einen, sondern überhaupt *τοῖς ἁγίοις ἀποστόλοις αὐτοῦ καὶ*

---

1) Vgl. darüber **Hofmann**, S. 52 fg.

2) **Hoekstra**, S. 635 fg.

3) **Schenkel**: Die Briefe an die Epheser etc. S. 43.

προφήταις ist *ἐν πνεύματι* jene Offenbarung zu Theil geworden (3, 5), dass nämlich die Heiden *συγκληρονόμα καὶ σύσσωμα καὶ συμμέτοχα τῆς ἐπαγγελίας* seien (3, 6). Somit ist die Berufung der Heiden der geschichtliche Wendepunkt, mit welchem die Offenbarung des Geheimnisses des göttlichen Weltplanes auftritt: dies der Gedanke der *οἰκονομία τοῦ μυστηρίου τοῦ ἀποκεκρυμμένου ἀπὸ τῶν αἰώνων ἐν τῷ θεῷ* (3, 9). Eine ganz besondere Seite dieses Mysteriums besteht dann aber in dem Verhältnisse, in welchem der erhöhte Christus zu dieser, aus Juden und Heiden gesammelten, *ἐκκλησία* steht, und davon ist 5, 32 gesagt *τὸ μυστήριον τοῦτο μέγα ἐστίν*. Es ist daher unzulässig und schon durch die Solidarität der betreffenden Ideenreihen in beiden Briefen, durch die genauen Parallelen, welche insonderheit Eph. 3, 3. 5. 9 in Kol. 1, 26. 27 [1]), der Sache nach aber auch in Kol. 1, 21 findet, verboten, dem *μυστήριον* im Kolosserbriefe eine andere Bedeutung zu geben wie im Epheserbriefe und es im Gegensatze zu diesem Schriftstück auf die höhere Christologie zu beziehen [2]).

2) Der solcher Gestalt immer wiederkehrende Begriff des *μυστήριον* weist darauf hin, wie sehr hier das Christenthum Inhalt und Gegenstand des Wissens geworden ist [3]). Die *σύνεσις* und *ἐπίγνωσις* »geben den Schlüssel an die Hand« [4]), um das *μυστήριον* aufzuschliessen. Wie bei Paulus *μυστήριον* und *γνῶσις* (1 Kor. 13, 2) verwandte Begriffe sind [5]), so hier *μυστήριον* und *ἐπίγνωσις*, welch letztere im Unterschied zur blosen *γνῶσις* die das Object erfassende, eindringende Erkenntniss bedeutet (Kol. 1, 6. 9. 10. 2, 2. 3, 10), während Paulus beide Worte nur unterscheidet wie schwächeren und stärkeren Ausdruck für dieselbe Sache (1 Kor. 13, 12). Ueberhaupt aber wiegt bei ihm ebenso der Gebrauch von *γνῶσις* vor, wie hier der von *ἐπίγνωσις*, und auch die *σύνεσις* haben die echten Briefe nur zweimal, während sie im Kolosserbrief allein zwei-, im Epheserbrief noch einmal steht [6]). Wie nun aber von *σύνεσις, γνῶσις, ἐπίγνωσις* und *σοφία* immer wieder die Rede ist [7]) und sogar unter den Eigenschaften Gottes die intellectuellen oben an stehen

---

1) Bleek (Die Briefe an die Kolosser S. 65) und Hofmann (IV, 2, S. 169) leugnen die Identität des Inhaltes, aber so, dass sie in der Bestimmung der angeblichen Begriffsverschiedenheit des *μυστήριον* in beiden Briefen sich direct widersprechen.

2) Gegen Hoekstra, S. 635 fg.

3) Baur: Neutestamentliche Theologie, S. 272.

4) Schenkel, S. 188.

5) Heinrici: Die Valentinische Gnosis und die h. Schrift, 1871, S. 164.

6) Mayerhoff, S. 14.

7) Baur: Paulus, II, S. 21. Neutestamentliche Theologie, S. 272.

(z. B. Eph. 3, 10), so läuft überhaupt Alles auf Intellectualismus, auf Kenntniss, Einsicht, Wissen und Begreifen hinaus[1]). Das *διδάσκειν πάντα ἄνθρωπον ἐν πάσῃ σοφίᾳ* ist es, was aus jedem Menschen einen *ἄνθρωπος τέλειος* macht (Kol. 1, 28. Vgl. 3, 16. Eph. 1, 8); *πεφωτισμένους τοὺς ὀφθαλμοὺς τῆς καρδίας* Eph. 1, 18 muss er in allervorderster Linie besitzen. Selbst dass die *γνῶσις* hinter der *ἀγάπη τοῦ Χριστοῦ* zurückbleibt, muss man wieder *γνῶναι* (Eph. 3, 19), und die *ἑνότης τῆς πίστεως* ist zugleich eine *ἑνότης τῆς ἐπιγνώσεως τοῦ υἱοῦ τοῦ θεοῦ* (Eph. 4, 13)[2]).

So steht denn auch eine ganze Menge von, in dieses Kapitel einschlagenden Ausdrücken unserem Briefsteller zu Gebote, wie *ἀκούειν, ἀλήθεια, ἀληθεύειν, ἀποκάλυψις, ἀποκαλύπτειν, ἀποκρύπτειν, ἄφρων, γινώσκειν, γνῶσις, διδασκαλία, διδάσκειν, εἰδέναι, ἐπιγινώσκειν, ἐπίγνωσις, μανθάνειν, μυστήριον, νοεῖν, νοῦς, πλάνη, σκοτίζεσθαι, σκότος, σοφία, σοφός, σύνεσις, συνιέναι, φανεροῦσθαι, φῶς, φωτίζειν.* Kommen diese Wörter auch bei Paulus vor, so ist es eben ihre Häufung, welche beim Autor ad Ephesios auffällt. Dazu treten nicht blos eigene Formen (*ἐδιδάχθητε* steht ausser Eph. 4, 21 = Kol. 2, 7 nur 2 Thess. 2, 15, der passive Aorist nur noch Gal. 1, 12. Matth. 28, 15), eigene Bedeutungen (*διδασκαλία* Eph. 4, 14 = Kol. 2, 22 nicht wie Röm. 12, 7. 15, 4, sondern in pejorem partem wie 1 Tim. 4, 1), sondern vor Allem eine Reihe von Verbindungen, welche durchaus Singularitäten unserer Briefe darstellen. Um z. B. gleich beim ersten der oben angeführten Ausdrücke stehen zu bleiben, so heissen *οἱ ἀκούοντες* Eph. 4, 29 die Zuhörer, wie nicht bei Paulus, aber in den Pastoralbriefen (1 Tim. 4, 16), und ist von *ἀκούειν τὸν λόγον* oder *τὸ εὐαγγέλιον* die Rede (Eph. 1, 13. Kol. 1, 6. 23), wovon die erste Form wenigstens nicht mehr bei Paulus (aber 2 Tim. 1, 13), die zweite aber sonst gar nicht vorkommt, so wenig als *ἀκούειν τὴν οἰκονομίαν* (Eph. 3, 2) oder *ἀκούειν τὸν Χριστόν* (Eph. 4, 21). Dazu kommen ferner Ausdrücke wie *ἡ ὑπερβάλλουσα τῆς γνώσεως ἀγάπη τοῦ Χριστοῦ* (Eph. 3, 19), *ὁ ἄνεμος τῆς διδασκαλίας* (Eph. 4, 14), *τὸ πνεῦμα ἀποκαλύψεως* (Eph. 1, 17). Nur unser Verfasser verbindet ferner *ἀποκρύπτειν, ἀποκαλύπτειν, γνωρίζειν* und *φανεροῦν* mit *τὸ μυστήριον*, während bei Paulus zum ersten dieser Begriffe *ἡ σοφία* (1 Kor. 2, 7), zum zweiten *ἡ πίστις* (Gal. 3, 23) oder *ἡ δικαιοσύνη θεοῦ* (Röm. 1, 17), zum dritten *τὸ εὐαγγέλιον* (Gal. 1, 11. 1 Kor. 15, 1), zum vierten *δικαιοσύνη* (Röm. 3, 21), *βουλή* (1 Kor. 4, 5), *σπουδή* (2 Kor. 7, 12) oder dergleichen etwas das

---

1) Hoekstra, S. 610 fg.

2) Hiermit erledigt sich die Einrede von Weiss, S. 452.

Object bildet [1]) (bezüglich Röm. 16, 25. 26 vgl. V, 5, 2). Schliesslich besitzt unser Briefsteller als Ergänzung zu obigem Verzeichnisse und abgesehen von den beiden auf Rechnung des Paulus kommenden Wörtern *παραλογίζεσθαι* und *φιλοσοφία*, noch eine ganze Reihe von eben dahin einschlagenden Ausdrücken und Bezeichnungen, die sich bei Paulus nicht, zum Theil auch überhaupt nicht mehr im N. T. finden, wie *ἄγνοια, ἀπατᾶν, ἀπόκρυφος, ἄσοφος, διάνοια, ἐπιφαύσκειν, καταλαμβάνεσθαι, κενοὶ λόγοι, λόγος σαπρός, μωρολογία, ὀφθαλμοὶ καρδίας, πιθανολογία, πνεῦμα σοφίας* und *φρόνησις*.

Gewöhnlich will nun diese ganz eigenthümliche Seite, von welcher das Evangelium in unseren Briefen entgegentritt, einfach aus dem Gegensatze erklärt werden, in welchen sich der Apostel zu seinen Gegnern in Kolossä gestellt fand. Je mehr die gesunde Entwickelung des christlichen Lebens durch die falsche Theosophie gerade auf dem Gebiete der Erkenntniss bedroht war, desto mehr musste das Evangelium als die wahre Weisheitslehre dargestellt und der Irrlehre durch Beförderung der echten Gnosis entgegengearbeitet werden [2]). Aber dann sollte man ausschliesslich oder doch vorzugsweise im Briefe an die Kolosser die beschriebene doctrinäre Farbe vertreten finden. Schon die Thatsache, dass vielmehr gerade der Epheserbrief die in dieser Richtung classischen Stellen enthält, beweist hinlänglich, dass wir es hier nicht mit einem zufällig veranlassten Darstellungsmittel ad hoc, sondern mit einer Grundeigenthümlichkeit zu thun haben, welche gleicher Weise in der Individualität des Verfassers wie in den geistigen Interessen der Zeit wurzelte.

3) Schliesslich lohnt es sich, auf die Bestätigung hinzuweisen, welche dem Resultate unserer literarischen Kritik aus dieser Untersuchung des dogmatischen Gehalts beider Briefe zu Theil wird. Genau genommen verhalten sich dieselben nämlich in dieser Beziehung nicht gleich, sondern es ist der Autor ad Ephesios, welcher die intellectualistische Richtung mit Liebhaberei pflegt und sie auch in den Kolosserbrief erst einträgt, während der letztere an und für sich durchaus praktische Gesichtspunkte verfolgt.

Die bewusste Zweitheilung, wonach der ganze Gehalt des Epheserbriefes in zwei Hauptmassen zerfällt, die sich als theoretischer und praktischer Theil unterscheiden lassen (vgl. S. 1. 140. 191), bringt es mit sich, dass er den Kolosserbrief überwiegend erst im zweiten Theile zu verwerthen in der Lage ist. In denselben hat

1) Vgl. Lucht, S. 97. 103.

2) Weiss, S. 449. 451 fg.

der Verfasser wirklich so ziemlich den ganzen paränetischen Inhalt des Kolosserbriefes aufgenommen. Wo jener sich dagegen innerhalb der drei ersten Kapitel mit dem Kolosserbriefe berührt, da setzt er die praktischen Grundgedanken des letzteren regelmässig in theoretisch gewendete Formeln um[1]. Er reproducirt also Eph. 1, 15 fg. die Stelle Kol. 1, 9. 10 so, dass die Fürbitte des Paulus um einen sittlichen Wandel seiner Leser zu einer Fürbitte um das *πνεῦμα σοφίας καὶ ἀποκαλύψεως* (Eph. 1, 17) und um die 1, 17—19 weiter beschriebene höhere Einsicht in das christliche Mysterium wird[2], und spart sich das *περιπατῆσαι ὑμᾶς ἀξίως τοῦ θεοῦ* (Kol. 1, 10) auf den Anfang seines praktischen Theils auf (Eph. 4, 1). Dafür versetzt er aber den Kolosserbrief selbst mit seinem ganz anders gearteten, theoretisch gewendeten Material, indem er schon Kol. 1, 6 ein *ἐπέγνωτε τὴν χάριν τοῦ θεοῦ ἐν ἀληθείᾳ* als allgemeinsten Ausdruck für das neue, von ihm in den Brief übertragene Thema einschiebt, welche Stelle zugleich den Positiv bildet für den in der nächsten Einschiebung enthaltenen Comparativ (vgl. S. 148). Denn so ist es zu bezeichnen, wenn der Verfasser bei Wiedergabe von Kol. 1, 9 noch vor das *περιπατῆσαι* ein *ἵνα πληρωθῆτε τὴν ἐπίγνωσιν τοῦ θελήματος αὐτοῦ ἐν πάσῃ σοφίᾳ καὶ συνέσει πνευματικῇ* — lauter Ausdrücke aus Eph. 1, 8. 11. 17 — und mitten in den paulinischen Satz Kol. 1, 10 die Worte *ἐν παντὶ ἔργῳ ἀγαθῷ καρποφοροῦντες καὶ αὐξανόμενοι εἰς τὴν ἐπίγνωσιν* — theils in Reminiscenz an Kol. 1, 6, theils an Eph. 1, 17. 2, 10 — einfügt. Nach solchen Vorbereitungen bringt er dann in dem grossen Einschub 1, 14—20, gleichsam dem Superlativ dieser Reihe von Interpolationen, den wesentlichen Inhalt seines *μυστήριον*.

Ganz ebenso hat Kol. 1, 23—29 die Erwähnung des Apostels im ursprünglichen Briefe eine praktische Veranlassung, die in dem Anschlusse von 2, 1 an 1, 29 deutlichst hervortritt. Paulus erwähnt seine Mission, um den Lesern zu zeigen, dass auch sie mit in den Bereich seiner Sorgen fallen. Wie aber im Epheserbriefe die Erwähnung des Apostolates sofort benutzt wird, um wieder das *μυστήριον*, dessen Träger es ist (3, 3. 5. 6. 9—11) nach seinem ganzen Inhalte zur Darstellung zu bringen[3], so schiebt derselbe Verfasser auch Kol. 1, 26. 27 seine Lehre vom *μυστήριον* dazwischen, und keine andere Bewandtniss hat es auch mit der Interpolation Kol. 2, 2. 3, wo die Unterbrechung des Satzbaues und des pau-

1) Hönig, S. 74.
2) Hönig, S. 69 fg.
3) Hönig, S. 71.

linischen Textes nur dem einzutragenden Begriffe der *ἐπίγνωσις* zu lieb geschieht[1]. Wesentlich ebenso ist im Grunde auch 2, 9. 10. 15. 3, 10. 4, 12 zu beurtheilen.

4. Die Angelologie.

Die Christologie beider Briefe steht in unlöslichem Zusammenhang mit jenem geflissentlichen Verweilen des Verfassers in überirdischen Regionen, welches zumeist im Kolosserbriefe auffällig gefunden wird, aber nicht minder auch dem Epheserbrief eigenthümlich ist. Wie die höhere Würde Christi durch Prädicate verherrlicht wird, welche ganz jenem Gebiete entnommen sind, so ist der Blick des Verfassers überhaupt in die transcendenten Räume der höheren Geisterwelt gerichtet, wo sich ihm die Geheimnisse einer himmlischen Welt aufthun[2]. Aber nicht sowohl die Vorstellung des präexistenten Christus ist es, welche das so mit sich führt, sondern maassgebend hierfür ist nach Kol. 1, 16 fg. Eph. 1, 20 fg. vielmehr die Anschauung von dem nachirdischen oder verklärten Christus und die damit zusammenhängende Schätzung des auch die himmlischen Wesen umfassenden Heilswerthes seines Todes[3].

Im Kolosserbriefe mag sich diese Erscheinung bis auf einen gewissen Grad aus der Reflexion auf die Irrlehre erklären[4]. Aber nicht blos hat sich uns auf dem Wege der Textvergleichung herausgestellt, dass in das Bild dieser Irrlehre die angelologischen Züge selbst erst nachträglich eingetragen sind (S. 149), sondern die auch Eph. 1, 21. 3, 10 genannten verschiedenartigen Himmelsmächte zeigen, dass wir es in beiden Briefen mit einer durchschlagenden Richtung des Denkens zu thun haben, wie ja auch der Ausdruck *τὰ ἐπουράνια* für die Regionen der übersinnlichen Welt erst im Epheserbriefe zu Hause ist. Dass derselbe im Kolosserbriefe sich nicht findet, stellt sich übrigens als bloser Zufall heraus angesichts der Thatsache, dass *ἐν τοῖς οὐρανοῖς* 1, 5 gar nicht auf Rechnung des Interpolators kommt, dagegen 1, 16. 20 der Gegensatz zu *τὰ ἐπὶ τῆς γῆς* anstatt des Ausdrucks *τὰ ἐπουράνια* das Substantiv mit einer Präposition verlangte, wie ja aus demselben Grunde selbst in der Parallel- und Originalstelle Eph. 1, 10 diesmal *τὰ ἐν* oder *ἐπὶ*

1) Schenkel, S. 187.
2) Baur, Paulus, II, S. 8 fg.
3) Weiss (S. 461), R. Schmidt (S. 196).
4) Weiss, S. 460 fg.

τοῖς οὐρανοῖς steht; ähnlich correspondiren sich auch Eph. 6, 9. Kol. 4, 1 in der Vermeidung von *τὰ ἐπουράνια*, zu welchem Ausdrucke dafür *τὰ ἄνω* Kol. 3, 1. 2 in ausgesprochener Analogie steht [1]).

In seinen Aufzählungen himmlischer Geisterreihen schliesst sich nun der Verfasser zunächst an 1 Kor. 15, 24. Röm. 8, 38 an, wo *ἄγγελοι, ἀρχαί, ἐξουσίαι, δυνάμεις* erscheinen. Aber nur Kol. 1, 16 treten hierzu *θρόνοι*, nur hier und Eph. 1, 21 auch *κυριότητες*. Beide Parallelstellen führen zunächst die gut paulinischen und als Hauptfactoren auch Eph. 3, 10 allein genannten *ἀρχαὶ καὶ ἐξουσίαι* als ein Paar auf, welchem ein anderes entspricht. Dieses besteht erstens in beiden Stellen aus *κυριότητες*, zweitens aus *δυνάμεις* im Epheser-, aus *θρόνοι* im Kolosserbrief. Es erhellt somit, dass die paulinischen *δυνάμεις* unserem Verfasser gleichbedeutend mit *θρόνοι* sind, dass er aber die paulinische Trias zu einer Doppelheit von Paaren weiter bildet. Der Unterschied der Reihenfolge Eph. 1, 21 und Kol. 1, 16 ist aber einfach mit Meyer und Bleek auf die rhetorische Figur der Klimax und Antiklimax zurückzuführen. Weitere dogmatische Tendenz ist darin nicht zu suchen [2]), eben so wenig aber der von den meisten Auslegern richtig statuirte Gedanke einer Rangordnung in Abrede zu stellen [3]).

Aber auch die Dämonologie hat bereits einen entschiedenen Schritt über Paulus hinaus gethan. Die *ἐξουσία τοῦ σκότους* Kol. 1, 13, die *ἄρχοντες τοῦ αἰῶνος τούτου* (1 Kor. 2, 8) sind zu einer gegliederten übersinnlichen Macht herangewachsen, mit welcher der Christ beständig im Kampfe liegt. Und zwar erfüllen diese *κοσμοκράτορες τοῦ σκότους τούτου*, diese *πνευματικὰ τῆς πονηρίας ἐν τοῖς ἐπουρανίοις* Eph. 6, 12 die ganze Atmosphäre, nach einer bei den Rabbinen und gleichzeitigen griechischen Philosophen nachweisbaren Form der Vorstellung [4]). Ihr Oberhaupt ist der *διάβολος* (Eph. 4, 27. 6, 11) oder *πονηρός* (Eph. 6, 16) als *ἄρχων τῆς ἐξουσίας τοῦ ἀέρος* (Eph. 2, 2). Aber durch die überraschende Erfahrung, die auch die *ἀρχαὶ καὶ ἐξουσίαι ἐν τοῖς ἐπουρανίοις* am Anblick des auf der Erde vor sich gehenden Erlösungswerkes machen, geht eine Katastrophe in der höheren Geisterwelt überhaupt vor, auf welche wir an einem späteren Orte noch einmal zurückkommen werden (vgl. IV, 3, 2). Eine bestimmte Vorstellung von ihr lässt sich, namentlich sofern ihre Tragweite sich auch auf die Dämonen erstreckt, kaum gewinnen, und jedenfalls geht Baur zu weit, wenn er nach Kol.

1) Zeller: Theologische Jahrbücher, 1843, S. 540.
2) Gegen Hoekstra, S. 608. 612.
3) Gegen Weiss (S. 461) und Hofmann (S. 17. 184).
4) Bleek: Die Briefe an die Kolosser etc. S. 218 fg.

2, 15 dem Tode Christi eine auf die übersinnliche Welt sich beziehende Bedeutung in der Weise gibt, dass er ihn als einen Sieg über die bösen Mächte darstellt, welche Christus ihrer Gewalt entkleidet und öffentlich zur Schau gestellt habe[1]). Denn es ist so gut wie allgemein anerkannt, dass nicht Christus, sondern Gott das Subject jenes Satzes ist[2]), und für den Sinn der ganzen Stelle kommt der Tod Christi gar nicht in Betracht, »sondern damit hat Gott einen vor der Welt offenbaren Triumph über die im Heidenthum waltenden Geistmächte gefeiert und sie in ihrer Nichtigkeit als Ungötter zur Schau gestellt, dass er diejenigen, welche ihnen gedient hatten, durch die Verkündigung Christi zu sich bekehrte und ihnen abgewann«[3]), ein Gedanke, welchem schon die Bezeichnung Christi als *κεφαλὴ πάσης ἀρχῆς καὶ ἐξουσίας* Kol. 2, 10 präludirt hatte. Ganz verwandt damit ist nun aber, was wir Eph. 3, 10 lesen, wo die Geister des Himmels sich angesichts der überraschenden Erfolge des Gottesreiches von ihrer Unfähigkeit und Ohnmacht überzeugen, mit eigenwilligem Eingreifen in den allumfassenden, aber erst allmälig in das Bewusstsein der Menschen und Engel[4]) tretenden Weltplan Gottes die Verwirklichung des letzteren zu vereiteln, da vielmehr Gott über einen Reichthum von Mitteln und Wegen verfügt, um an sein Ziel zu gelangen, welchem alle Gegenbestrebungen schliesslich nicht gewachsen sein werden.

5. Das Pleroma.

1) Zu den am meisten in die Augen fallenden Eigenthümlichkeiten unserer Briefe gehört der wiederholt angewandte Begriff des *πλήρωμα*. An den allgemeinen paulinischen Gebrauch dieses Wortes (vgl. Röm. 11, 25 *πλήρωμα τῶν ἐθνῶν*. 15, 29 *πλήρωμα εὐλογίας*. 1 Kor. 10, 26 *πλήρωμα τῆς γῆς*) schliesst sich aber nur die von Gal. 4, 4 (*πλήρωμα τοῦ χρόνου*) abhängige Stelle Eph. 1, 10 (*πλήρωμα τῶν καιρῶν*) an. Beiderorts bezeichnet nämlich *πλήρωμα* den Punkt, woselbst die Zeiten das Reservoir, welches sie gleichsam einnehmen sollen, bis zum Rande angefüllt haben. Es ist für die Flüssigkeit der Begriffswelt des Autor ad Ephesios bezeichnend, dass sein Terminus technicus, wie er ihn gewöhnlich gebraucht, sich an diese Begriffsbestimmung zwar anlehnt, sie aber verallgemeinert in der

1) Paulus II, S. 43 fg.
2) So auch Baur: Neutestamentliche Theologie, S. 262.
3) Hofmann, IV, 2, S. 84. 184.
4) Vgl. Henoch 16, 3 und dazu Dillmann: Das Buch Henoch, S. 113.

Richtung, welche unserem deutschen Wort »Fülle« eignet. R. Schmidt, der dies anerkennt[1], erklärt sich zugleich mit Fug und Recht gegen jede Spaltung des einheitlichen Begriffes dieses πλήρωμα[2], wie sie nicht blos von Meyer und Hofmann in Bezug auf Kol. 1, 19. 2, 9, sondern consequenter noch von Hoekstra zu Gunsten der von ihm behaupteten Differenz der Anschauungskreise unserer Briefe versucht worden ist, als bedeute im Gegensatze zum ontologischen Terminus des Kolosserbriefes das πλήρωμα des Epheserbriefes die Fülle der Geistesgaben[3]. Für letztere Auffassung, die übrigens Meyer gerade zu Kol. 1, 19 geltend machen will, könnte man sich mit einigem Schein blos auf eine Stelle berufen, der auch Hofmann jeden Zusammenhang mit der sonstigen Terminologie dieser Briefe abspricht[4] — nämlich auf Eph. 3, 19 *ἵνα πληρωθῆτε εἰς πᾶν τὸ πλήρωμα τοῦ θεοῦ* (vgl. Kol. 2, 2 *εἰς πᾶν τὸ πλοῦτος τῆς πληροφορίας τῆς συνέσεως*). Nun ist aber, wie unter den Auslegern besonders Bleek nachdrücklich hervorhebt[5], Eph. 3, 19 eine Parallelstelle zu Kol. 2, 10 *καί ἐστε ἐν αὐτῷ πεπληρωμένοι*, und sind beide Aussagen der Sache nach identisch. Es ergibt sich somit allerdings, dass das volle πλήρωμα Christi nichts Anderes als das πλήρωμα Gottes selber ist[6]. Zugleich aber ist zu beachten, dass (nach S. 98) der Begriff πεπληρωμένοι Kol. 2, 10 seine Unterlage an dem unmittelbar vorangehenden *πλήρωμα τῆς θεότητος* 2, 9 hat, folglich auch Eph. 3, 19 im Zusammenhange mit der Terminologie dieser Grundstelle gedacht sein muss. »Die Fülle der Gottheit, welche in Christo wohnt (Kol. 1, 19. 2, 9), ist nicht verschieden von dem *πλήρωμα θεοῦ*, zu welchem die Gemeinde von ihm erfüllt wird (Eph. 3, 19), und eben desshalb, weil die erstere in Christo wohnt, sind die Gläubigen in ihm Erfüllte (Kol. 2, 10).[7]« Anstatt der völlig verunglückten Auslegung Hofmann's[8] hat es daher bezüglich des πεπληρωμένοι Kol. 2, 10 sein Verbleiben bei der von Steiger, Huther, De Wette, Dalmer, Bleek getroffenen Ergänzung von *πᾶν τὸ πλήρωμα τῆς θεότητος*, und ergibt sich als Gedanke des Verfassers, dass wie in Christus *πᾶν τὸ πλήρωμα τῆς θεότητος* wohnt, ihn also Gott ganz erfüllt, so die Gemeindeglieder an dieser Fülle, aber nur sofern sie Glieder seines

---

1) S. 200. 2) S. 201. 3) S. 618 fg. 4) IV, 1, S. 278.

5) Die Briefe an die Kolosser etc. S. 83. 250.

6) Weiss (S. 459. 468), Schmidt (S. 204).

7) R. Schmidt, S. 201.

8) IV, 2, S. 66: »Wie Christi leibliches Leben den Inbegriff alles dessen, was Gott als Gott ist, in sich schliesst, so sind sie vermöge ihrer Beschlossenheit in ihm das voll und ganz, wessen sie bedürfen.«

Leibes sind, Theil haben. Jenem wohnt das πλήρωμα τῆς θεότητος unmittelbar von Gott her ein, diesen nur vermittelt durch Christus, also als Fülle Christi [1]). Nur unter der Voraussetzung von Eph. 3, 17 κατοικῆσαι τὸν Χριστὸν ἐν ταῖς καρδίαις ὑμῶν, kann sowohl das Verhältniss der angeredeten Christen zu Christus beschrieben werden mit καί ἐστε ἐν αὐτῷ πεπληρωμένοι Kol. 2, 10, als auch ihre Beziehung zu Gott durch ἵνα πληρωθῆτε εἰς πᾶν τὸ πλήρωμα τοῦ θεοῦ Eph. 3, 19. Jedenfalls aber hat letztere Stelle eine Anwendung des in Rede stehenden Begriffs auf Christus in seinem Verhältnisse zu Gott, und zwar im Sinne von Kol. 2, 9, bereits zur Voraussetzung, und resultirt als allgemeines Schema des mit Hülfe unseres Terminus ausgedrückten Gedankens die Proportion: Wie Gott sich verhält zu Christus, so Christus zur Gemeinde [2]). Der Begriff des πλήρωμα, wie er hier vorkommt, dient somit ausschliesslich der Gottes- und Christuslehre, die er zugleich in eine bestimmte Beziehung zur Idee der ἐκκλησία setzt.

2) Sehen wir uns somit immer auf Kol. 2, 9 als die Grundstelle zurückgewiesen, so frägt sich noch, wesshalb hier das πλήρωμα τῆς θεότητος in Christus gerade σωματικῶς wohnt. Schon Augustin (Ep. 187 al. 57 ad Dardanum: de praesentia Dei, 39) führt die beiden im Grunde allein möglichen Erklärungen an. Entweder nämlich ist dies wie σωματικῷ εἴδει Luc. 3, 22 zu nehmen und besagt, Christus schliesse als ein leiblich Lebender Alles in sich, was Gott, der der Geist ist, zu Gott macht [3]), wobei — was eine naheliegende Modification ergäbe — insonderheit daran gedacht werden mag, dass ja die ἐκκλησία, welche nach Eph. 1, 23. 4. 12. 13 πλήρωμα Χριστοῦ ist, nach denselben Stellen auch sein σῶμα heissen kann [4]); oder aber es ist an den Gegensatz von σῶμα und σκιά zu denken, welchen der Verfasser von Kol. 2, 9 sich selbst commentirend 2, 17 nachbringt, so dass im Gegensatze zu den Schattenbildern der στοιχεῖα τοῦ κόσμου Christus als das reale Gottesbild geltend gemacht wird [5]).

Von Kol. 2, 9 ist nun aber direct auf 1, 19 zu schliessen, wo das πᾶν τὸ πλήρωμα nicht Gott selbst [6]), oder »das einheitliche

---

1) R. Schmidt, S. 201. 2) Sabatier, S. 206. 212 fg. 295.

3) So die meisten Neueren, zuletzt namentlich noch Weiss (S. 459). Hoekstra (S. 607. 615) und Hofmann (S. 64 fg. 184 fg.)

4) Baur: Paulus, II, S. 15. Neutestamentliche Theologie, S. 258. Schenkel, S. 189.

5) So die meisten Aelteren, neuerdings Bleek (S. 82), Holsten (a. a. O. S. 378), R. Schmidt (S. 191) und A. Maier (Theol. Literaturblatt, 1871, S. 359).

6) Gegen Ewald (S. 478), R. Schmidt (S. 208 fg.) und Weiss (S. 459).

Ganze dessen, was ist«[1]), oder gar nur die geistigen Theile desselben[2]), sondern vielmehr nach den meisten Auslegern[3]) eben wieder das *πλήρωμα τῆς θεότητος* ist, welches nach Gottes, nicht etwa nach Christi[4]), Wohlgefallen in letzterem Wohnung nehmen sollte. »Man wird aber — hören wir einwenden[5]) — schwerlich leugnen können, dass sich, wenn *ὁ θεός* Subject von *εὐδόκησεν* und *πᾶν τὸ πλήρωμα* so viel ist, als *πᾶν τὸ πλήρωμα τοῦ θεοῦ*, schlechterdings nicht absehen lässt, warum der Apostel nicht lieber *πᾶν τὸ πλήρωμα αὐτοῦ* geschrieben, sondern den Leser in einer Ungewissheit gelassen haben sollte, die weder 2, 9, noch Eph. 3, 19 statt hat.« Aber dafür schreibt eben auch nicht »der Apostel«, sondern interpolirt der Verfasser des Epheserbriefes, indem er die Gedankenwelt des letzteren schon als fertig voraussetzt (S. 173). So gewiss Kol. 1, 18 Parallele zu Eph. 1, 22, so gewiss entspricht Kol. 1, 19 dem Gedanken von Eph. 1, 23.

Liegt die Sache aber so, so muss Eph. 1, 23 aus demselben Gusse des Gedankens geflossen sein wie Kol. 1, 19. In der That ist der Unterschied nur der, dass hier Gott der Erfüllende ist gegenüber von Christus, dort Christus gegenüber der Gemeinde. Heisst letztere aber »die Fülle dessen, der Alles in Allem erfüllt«, so erklärt sich dieser eigenthümliche Zug daraus, dass sich der Verfasser das *πληροῦν* als fortschreitenden Process denkt[6]). Und zwar geschieht dies sowohl in Bezug auf die Gemeindeglieder, welche heran wachsen *εἰς πᾶν τὸ πλήρωμα τοῦ θεοῦ* (Eph. 3, 19), oder, was wesentlich das Gleiche[7]), *εἰς μέτρον ἡλικίας τοῦ πληρώματος τοῦ Χριστοῦ* (Eph. 4, 13), als auch in Bezug auf Christus, welcher im *πληροῦν τὰ πάντα* (Eph. 4, 10) begriffen ist. Dieser *πληρῶν* ist nun in der sachlich parallelen Stelle[8]) Eph. 1, 23 in Rückbeziehung der Handlung auf das handelnde Subject, welches Alles »von sich aus« erfüllt, zum *πληρούμενος* geworden[9]), während zugleich deut-

1) Holzhausen (Tübinger Zeitschrift für Theologie, 1832, 4, S. 242) und Hofmann (Schriftbeweis, II, 1, S. 29 fg. 358 fg. Die h. Schrift N. T. IV, 2, S. 184). Vgl. dagegen R. Schmidt, S. 207 fg.

2) Mayerhoff, S. 82.

3) Bähr, Olshausen, Steiger, Huther, Bleek, Böhmer, Ellicott, Schenkel, Dalmer, zuletzt Hoekstra, S. 616.

4) Gegen Hofmann, a. a. O. S. 25.

5) Hofmann, S. 24 fg.

6) Hofmann (Schriftbeweis, II, 1, S. 539), R. Schmidt (S. 204 fg.).

7) Ewald: Sieben Sendschreiben, S. 192.

8) Vgl. Schenkel, S. 62.

9) So Baumgarten-Crusius, Meyer, Winer, Bleek, Ellicott, Hofmann, R. Schmidt, S. 200.

licher der speculative Hintergrund der Vorstellung heraustritt. Man denke sich concentrische Kreise, unter welchen die ἐκκλησία denjenigen darstellt, welchen Christus dermalen bereits erfüllt hat. Ausserdem aber existiren zahllose weitere Kreise der Schöpfung, welche von ihm aus in fortschreitender Bewegung noch erfüllt werden sollen, so dass »das immanente Verhältniss, in welchem Christus zur Kirche steht, nur als die concretere Form des allgemeinen Verhältnisses aufgefasst wird, in welchem er zur Welt überhaupt steht«[1]). Zunächst also ist die Gemeinde »die verkörperte Fülle des in Christo Beschlossenen«[2]). Aber aus der so erwachsenden Identität der Begriffe πλήρωμα und σῶμα erklärt es sich, dass der Begriff des πλήρωμα, welcher zunächst den Leib als ein vom Haupte aus mit dem Geist desselben Erfülltes darstellt, auch wieder hinüberschwankt in den Begriff dessen, was Christum völlig macht, ihn ergänzt[3]). Schwegler hat daher mit complementum übersetzt[4]), und Baur bemerkt, dass der activische und passivische Sinn von πλήρωμα hier ineinander übergehen, weil ja das Erfüllende, Vollmachende auch wieder das Vollgewordene, das mit seinem bestimmten Inhalte Erfüllte ist[5]). Es »bedarf nicht nur die Kirche, als der Leib, Christi, als des Hauptes (Kol. 2, 19. Eph. 4, 15. 16), sondern der Apostel wagt das kühne Wort, dass auch Christus der Kirche bedarf als seines Leibes, als dessen, was zu seiner Ergänzung gehört, sein Wesen erst ganz voll macht (Eph. 1, 23)«[6]). Dass wirklich eine derartige Vorstellung dem Verfasser gelegentlich der erörterten Gedankenreihe mit zugewachsen ist, erhellt aus dem ἀνταναπληροῦν τὰ ὑστερήματα τῶν θλίψεων τοῦ Χριστοῦ Kol. 1, 24, wonach das Leiden des σῶμα als »Complement«[7]) des Leidens der κεφαλή auftritt. »Es steht dies — sagt richtig Schenkel[8]) — mit der Vorstellung des Apostels von der Gemeinde als dem Leibe Christi überhaupt in engerem Zusammenhange.« Wie aber Paulus selbst den Kol. 1, 24 ausgesprochenen Gedanken sogar negirt haben würde, so ist ihm auch die Voraussetzung desselben, diese ganze Vorstellung vom πλήρωμα, mindestens fremd.

1) Baur: Neutestamentliche Theologie, S. 257.

2) R. Schmidt, S. 200.

3) Hofmann: IV, 1, S. 54. 278.

4) Nachapostolisches Zeitalter, II, S. 384.

5) Paulus, II, S. 14. Vgl. Sabatier, S. 212: »Christ lui-même a besoin de l'église pour manifester toute la plénitude de vie qui est en lui. ... Ce terme de σῶμα n'obtient toute sa signification que de celui de πλήρωμα, qui exprime au fond la même idée sous une autre forme.«

6) Weiss, S. 467. 7) Bleek, S. 63.

8) Die Briefe an die Epheser etc. S. 183. Aehnlich Sabatier, S. 213.

3) Anhangsweise schliesst sich an das Kapitel vom *πλήρωμα* noch die Erwähnung von Hoekstra's Bedenken bezüglich des Lehrbegriffs vom h. Geist an. Für diesen soll nämlich im Kolosserbrief darum, dass *πᾶν τὸ πλήρωμα τῆς θεότητος* in Christus beschlossen liegt, kein Raum mehr sein, daher er auch nur 1, 8 beiläufig erwähnt werde, während im Epheserbriefe der Herr und der Geist auseinander fallen (4, 4. 5), und letzterer nicht weniger als 13 mal (1, 13. (14.) 17. 2, 18. 22. 3, 5. 16. 4, 3. 4. 30. 5, 18. 6, 17. 18), und zwar in engerem oder weiterem Anschlusse an paulinische Ausdrucksweisen, vorkommt[1]). Aber so auffallend auch diese Erscheinung auf den ersten Blick sein mag, so hat sich uns nicht blos schon oben (S. 110) ihr zufälliger Charakter enthüllt, sondern auch gerade die gegebene Motivirung aus dem analogen Verhältnisse des *πλήρωμα* zum paulinischen *πνεῦμα*, welche übrigens in einer von Hoekstra ganz unabhängigen Weise auch durch R. Schmidt bestätigt wird[2]), schliesst jede Möglichkeit einer Differenzirung des Lehrbegriffes beider Briefe auf diesem Punkte aus, sofern ja beiden, wie wir gesehen, ein und derselbe Begriff des *πλήρωμα* zu Grunde liegt.

3. Vorwiegend im Kolosserbriefe vertretene Seite.

1. Christus als Weltziel.

Es erleidet zunächst gar keinen Zweifel, dass die Christologie beider Briefe sich an die paulinische anschliesst (vgl. S. 21). Selbst Hoekstra gesteht zu, dass der Schritt von der *εἰκὼν τοῦ θεοῦ* 1 Kor. 11, 7. 2 Kor. 4, 4 zu Kol. 1, 15 kein grosser war[3]). Ebenso naturgemäss reihen sich an die *ἀπαρχὴ τῶν κεκοιμημένων* 1 Kor. 15, 20. 23 und an den *πρωτότοκος ἐν πολλοῖς ἀδελφοῖς* Röm. 8, 29 die Prädicate Kol. 1, 18 an. Immerhin aber klingen Ausdrücke, wie *εἰκὼν τοῦ θεοῦ τοῦ ἀοράτου, πρωτότοκος πάσης κτίσεως* Kol. 1, 15 und *ἀρχή, πρωτότοκος ἐκ τῶν νεκρῶν* Kol. 1, 18 im Vergleiche mit jenen paulinischen bestimmter und voller. Während der Christus der paulinischen Homologumenen als zweiter Adam immer in einem bestimmten, geschichtlichen Verhältnisse zur Menschenwelt gedacht wird, ist der Christus des Kolosserbriefes eine metaphysische und rein himmlische Grösse. Er ist *εἰκὼν τοῦ θεοῦ*, d. h. »Reflex Gottes«[4]), und weil er dies natürlich sichtbarer Weise sein muss,

1) S. 616 f. 628. 2) S. 199. 201. 206. 3) S. 605.
4) Baur: Neutestamentliche Theologie, S. 256.

heisst Gott ihm gegenüber »der unsichtbare«[1]), womit die philonische Unterscheidung des unbekannten und des offenbaren Gottes doch mindestens gestreift ist[2]).

Entschieden überschritten wird die paulinische Linie wenigstens auf Einem Punkte, insofern nämlich Christus nicht blos als Weltvermittler, sondern als Weltziel, in welchem erst alles Geschaffene culminirt, erscheint. Was in dieser Beziehung Mayerhoff[3]), Köstlin[4]), Baur[5]), ja auch Weiss[6]) geltend gemacht haben, das macht selbst auf Hofmann wenigstens so viel Eindruck, dass er dies als die alleinige Instanz von Werth und Bedeutung behandelt[7]). Es handelt sich theils um *εἰς αὐτόν* Kol. 1, 20, theils, und vor Allem um Kol. 1, 16, wo das *ἐν αὐτῷ ἐκτίσθη τὰ πάντα* sich zerlegt in ein *τὰ πάντα δι᾽ αὐτοῦ καὶ εἰς αὐτὸν ἔκτισται.* Von den beiden letzteren Formeln ist nun entschieden nur die erste paulinisch, die andere nicht. Dies geht zunächst aus 1 Kor. 8, 6 (*εἷς θεὸς ὁ πατήρ, ἐξ οὗ τὰ πάντα καὶ ἡμεῖς εἰς αὐτόν, καὶ εἷς κύριος Ἰησοῦς Χριστός, δι᾽ οὗ τὰ πάντα καὶ ἡμεῖς δι᾽ αὐτοῦ*) hervor. Hier lehrt Paulus die Verschiedenheit des Verhältnisses der Welt zum Vater und zum Sohne als in dem zwischen den beiden letzteren selbst obwaltenden Verhältnisse begründet erkennen. Dabei vermeidet er sogar mit Beeinträchtigung des formalen Parallelismus, von dem *κύριος* zu sagen *ἡμεῖς εἰς αὐτόν*, sondern Gott ist ihm Urquell einerseits, Ziel andererseits für das All, während dem *κύριος* die zwischen beiden Bestimmungen liegende Bedeutung des Vermittlers zufällt[8]). Im Kolosserbriefe dagegen kommt der Sohn nach den beiden mit *δι᾽ αὐτοῦ* und *εἰς αὐτόν* benannten Beziehungen dem Geschaffenen gegenüber als Schöpfer zu stehen[9]), und wird somit auf ihn übertragen, was Röm. 11, 36 (*ἐξ αὐτοῦ καὶ δι᾽ αὐτοῦ καὶ εἰς αὐτὸν τὰ πάντα*) von Gott ausgesagt ist[10]). Gehört es also zum paulinischen Lehrbegriff, dass die Person Christi »n'est ni la cause suprême ni le but final«[11]), so sind die Verhältnisse im Kolosserbrief in einer Weise verschoben, die das dem ganzen Pau-

1) So De Wette, Meyer, Hofmann, S. 14.

2) So Usteri, Bähr, Steiger, Huther, Olshausen, Reuss, Dalmer, Hoekstra, S. 606 fg. 3) S. 69.

4) Lehrbegriff des Johannes, S. 356 fg.

5) Paulus, II, S. 9. 41. Neutestamentliche Theologie, S. 257.

6) S. 456. 7) IV, 2, S. 181.

8) R. Schmidt, S. 197.

9) Hofmann, S. 18. 185.

10) Baur: Neutestamentliche Theologie, S. 257.

11) Sabatier, S. 290.

linismus zu Grunde liegende Subordinationsverhältniss des Sohnes zum Vater aufhebt, und es ist ordinäre Advocatenkunst, hier von Gründen des Zusammenhangs und anderen Ursachen zu reden, welche daran Schuld sein sollen, dass 1 Kor. 8, 6. Röm. 11, 36 nicht im Kolosserbrief, und Kol. 1, 16 nicht in den Römer- und Korintherbriefen angetroffen wird [1]).

Eine Beobachtung ist es, welche vor Allem das Siegel der Wahrheit auf dieses unser Resultat drückt. Ist nämlich *πάντα εἰς Χριστόν* geschaffen, so kann auch seine Herrschaft nicht mehr, wie 1 Kor. 15, 24—28 gelehrt wird, eine Art Interregnum zwischen der Herrschaft des Todes und der endlichen Allherrschaft Gottes, sie muss vielmehr selbst das *τέλος* bilden. In der That hat unser Verfasser über Paulus hinaus, ja im Gegensatze zu ihm, diese Consequenz gezogen. Und gerade hier ist es der Epheserbrief, welcher den Aussagen des Kolosserbriefes ergänzend zur Seite tritt. Denn ausdrücklich wird Eph. 1, 21 gelehrt, dass Christi Machtstellung *οὐ μόνον ἐν τῷ αἰῶνι τούτῳ ἀλλὰ καὶ ἐν τῷ μέλλοντι* bestehe. Schon diese synoptische Unterscheidung (vgl. *ὁ αἰὼν οὗτος* Mt. 12, 32. Luc. 16, 8. 20, 34, *ὁ νῦν αἰών* der Pastoralbriefe, und *ὁ αἰὼν ὁ μέλλων* Mt. 12, 32. Hebr. 6, 5 oder *ὁ αἰὼν ἐκεῖνος* Luc. 20, 35 oder *ὁ αἰὼν ἐρχόμενος* Mr. 10, 30. Luc. 18, 30) wäre bei Paulus, wiewohl er *ὁ αἰὼν οὗτος* (Röm. 12, 2. 1 Kor. 1, 20. 2, 6. 8. 3, 18. 2 Kor. 4, 4) und *ὁ ἐνεστὼς αἰών* (Gal. 1, 4) schreibt, auch *αἰῶνες* kennt (1 Kor. 10, 11), nur hier nachweisbar, was auch Ritschl auffällig findet [2]). Aber sie ist eben auch hier so unpaulinisch, wie der Gedanke von Eph. 5, 5, wonach an die Stelle des Unterschiedes zwischen der Herrschaft Christi und der Herrschaft Gottes, wie selbiger übrigens auch in den Pastoralbriefen bereits aufgehoben zu sein scheint (2 Tim. 4, 1. 18), *ἡ βασιλεία τοῦ Χριστοῦ καὶ θεοῦ* tritt. Auch Weiss kann nicht umhin, diese stillschweigende Negirung der Mittlerherrschaft »eigenthümlich« und »über die Christologie der älteren Briefe hinausgehend« zu finden [3]), während R. Schmidt den Gegensatz zwischen Eph. 1, 21. 5, 5 und 1 Kor. 15, 24—28 offen anerkennt [4]).

Die Sache liegt demnach keineswegs so, dass der Kolosserbrief mit der besprochenen metaphysischen Betrachtung Christi als des »Weltzieles« [5]) etwa über den Epheserbrief hinausginge [6]) oder ihm

1) Gegen Hofmann, S. 185 fg. 188 fg.
2) Altkatholische Kirche, S. 54.
3) S. 446. 4) 198. 456.
5) Weiss (S. 456), R. Schmidt (S. 197).
6) Baur: Paulus, II, S. 9. 41.

gar widerspräche [1]). Meint doch J. P. Lange den direct umgekehrten Satz vertheidigen zu sollen, dass Christus im Kolosserbriefe als ἀρχή, im Epheserbriefe als τέλος der Schöpfung auftrete [2]). In Wahrheit ist das dargelegte Verhältniss die allerdings nur im Kolosserbriefe direct ausgesprochene Consequenz eines beiden Briefen im Gegensatze zu Paulus gemeinsamen dogmatischen Principes, welches vorläufig dahin formulirt werden kann, dass Christus überhaupt Gott möglichst nahe gerückt erscheint und insonderheit auf mehr als einem Punkte, namentlich also auch bezüglich der letzten Zielpunkte alles Geschehens, eine Stellung einnimmt, welche Paulus noch ausdrücklich dem Vater im Gegensatze zum Sohne reservirt hatte.

Sobald man diese Verschiebung von Positionen eingesehen hat, die in den echten Paulusbriefen mit Bestimmtheit behauptet werden und einen integrirenden Bestandtheil des durchdachtesten aller biblischen Systeme darstellen, geht es aber nicht mehr an, von Weiterbildung, Entwickelung, Fortschritt u. s. w. innerhalb eines und desselben Bewusstseins zu reden. Man verkennt ganz den Unterschied der Zeiten. Was uns eine »leichte Modification« der Christologie erscheint, bedeutet einem Geschlechte, das noch ungebrochenen Glaubens an die Realität der religiösen Ideen sich erfreut, unendlich viel mehr, und der Apostel Paulus insonderheit hätte diesen Uebergang in sich nicht vollziehen können, ohne dass sein monotheistischer Gottesbegriff, das Festeste von allem Festen, was er kennt, wäre in Mitleidenschaft gezogen worden. Auf diesem Punkte hat scharfsinnigen und sonst unbefangenen Forschern, wie Sabatier [3]) und R. Schmidt [4]), gegenüber sogar ein Phantasietheologe wie Gess vollkommen in's Schwarze getroffen, wenn er bemerkt: »Hiernach könnte man meinen, Christus sei dem Apostel von der Gefangenschaft an ein viel höherer gewesen, als noch in den Briefen an die Korinther und Römer. Wäre Christi Person dem Apostel vor der Gefangenschaft eine niedrigere gewesen als während derselben, wie konnte er es wagen, dieser Person nun auf einmal ein Werk von kosmischer Tragweite zuzuschreiben?« [5]). Derartige theologische Wandlungen sind in der That lediglich Vorkommnisse modernen Datums, charakteristisch für eine Zeit, deren Glauben unter Nothdächern Schutz sucht, deren Theologie daher wesentlich in Compromissen besteht und darüber des Compromittirenden vergessen

1) Hoekstra, S. 607 fg.
2) Bibelwerk, VI, S. 11. 16 fg.
3) S. 207 fg. 4) S. 198. 207.
5) Jahrbücher für deutsche Theologie, 1871, S. 164.

kann, was die Veränderung einer religiösen Stellung für den ausgereiften Menschen in sich birgt.

2. Christus und die Weltversöhnung.

Mit der eben besprochenen Eigenthümlichkeit, wonach Christus das Weltziel, sein Reich das Reich Gottes schlechthin ist, hängt auf's Engste die weitere, unseren Briefen gleichfalls ausschliesslich eignende, Vorstellung von der Zusammenfassung des Irdischen mit dem Himmlischen in Christus zusammen [1]. Der Zusammenfassende aber ist Gott, und dieses sein Thun wird Kol. 1, 20 merkwürdiger Weise als ein »Versöhnen« im weitesten Sinne, als ein *ἀποκαταλλάσσειν τὰ πάντα* bezeichnet. Nun hat freilich auch bezüglich der Versöhnungslehre Mayerhoff einen Gegensatz zwischen Kol. 1, 20. 21 und Eph. 2, 11—18 darin finden wollen, dass dort Gott, hier dagegen Christus versöhnend wirke [2], wogegen mit etwas mehr Recht Hofmann den Gegensatz so stellt, dass 2 Kor. 5, 18 Gott *ὁ καταλλάξας ἡμᾶς ἑαυτῷ* sei, während im Kolosserbriefe ein Gleiches von Christus ausgesagt werde [3]. Allerdings ist die in *ἀποκαταλλάξαι* Kol. 1, 20 und *ἀποκατηλλάγητε* Kol. 1, 21 vorausgesetzte wirkende Ursache Gott selbst; dafür aber entspricht den Worten *δι' αὐτοῦ καὶ εἰς αὐτόν* Kol. 1, 16 auch Kol. 1, 20 nicht blos ein *δι' αὐτοῦ*, sondern ebenso ein *εἰς αὐτόν*, welches auf Christus bezogen werden muss [4], so dass dieser jedenfalls Ziel der *καταλλαγή* wird. Vermöge einer in localer Beziehung veranschaulichenden Pointirung wird zugleich bei unserem Briefsteller aus der *καταλλαγή* eine *ἀποκαταλλαγή*, welchem Begriff, weil er eine andere Richtung der *ἀποκαταλλαγέντες*, als die bisher von ihnen eingehaltene in sich schliesst, der gleichfalls unserm Verfasser angehörige Ausdruck *ἀπηλλοτριωμένον εἶναι* correspondirt [5]. Bei dieser, von den neueren Exegeten anerkannten, weiteren Bedeutung von *ἀποκαταλλάσσειν* sagt dann aber Eph. 1, 10 *ἀνακεφαλαιώσασθαι τὰ πάντα ἐν τῷ Χριστῷ* vollkommen dasselbe aus [6]. Uns hat sich ohnedies schon ergeben, dass dem Verfasser von Kol. 1, 20 die Ideenassociation von Eph. 1, 10 vorschwebt (S. 92), und mit vollem Recht nimmt daher Bleek an, dass der Sinn der letzteren Stelle an ersterer nur noch

---

1) R. Schmidt, S. 196. 2) S. 62.

3) IV, 2, S. 32.

4) So Bähr, Huther, De Wette, Dalmer, Steiger, Böhmer, Olshausen, Hofmann, Baur, R. Schmidt, Weiss, S. 456.

5) Ritschl: Jahrb. f. deutsche Theol. 1863, S. 518.

6) R. Schmidt, S. 184.

bestimmter zum Ausdrucke gebracht werde[1]. Ebenso Ewald, indem er ausser an Kol. 1, 20 auch noch an Kol. 2, 10 erinnert, wo die *κεφαλὴ πάσης ἀρχῆς καὶ ἐξουσίας* zur directen Erklärung des Ausdrucks *ἀνακεφαλαιοῦν* Eph. 1, 10 dient[2]. Ist dem aber so, so fällt auch von vorn herein ein Verdacht des Missverständnisses auf den Versuch Hoekstra's, beide Schriftstücke in Gegensatz zu einander zu bringen, als ob im Epheserbriefe Christus und sein Werk nur zur Menschenwelt in einem Verhältniss stehe, während Kol. 1, 20 durch sein Blut nicht blos der Menschen, sondern auch der höheren Geister Sünden gesühnt erscheinen[3]. Ist doch schon die zu Grunde liegende Vorstellung, als ob, was Eph. 2, 12—20 über die in Folge des Kreuzestodes Christi geschehene Vereinigung der zuvor gespaltenen Menschheit bemerkt wird, dem Paulinismus näher stehe, als die Heilslehre des Kolosserbriefes, durchaus verfehlt, weil gerade jene Auffassung, wonach der Versöhnungstod vor Allem die Wirkung einer geschichtlich herbeigeführten Coalition der Juden und Heiden hat, den tieferen Grundgedanken der religiösen Anthropologie des Apostels einen neuen Vordergrund schafft, der fast ausschliesslich das Interesse der Betrachtung in Anspruch nimmt[4]. Nachdem ebenso unbefangene, wie auch der Hinneigung zu gnostisirender Auslegung des Neuen Testamentes unverdächtige Forscher wie Ritschl[5] und R. Schmidt[6] offen anerkannt haben, dass Kol. 1, 20 die im Kreuzestod gewirkte *καταλλαγή* auch auf die himmlischen Wesen ausgedehnt wird[7], dürfte es als überflüssig erscheinen, sich mit denjenigen Auslegern weiter auseinander zu setzen, welche jegliches Factum, das ihren Capricen zuwiderläuft, mit Gelassenheit zu leugnen unternehmen. Aber auch ob die Stelle auf eine Bekehrung der Dämonen[8], oder aber auf ein Hiob 4, 18. 15, 15. 1 Kor. 6, 3. 11, 10. Gal. 1, 8 als möglich, 1 Petr. 3, 19. Jud. 6 als wirklich gesetztes Sündigen der Engel[9], oder endlich blos auf die durch die Sünde der Menschen zerrissene Harmonie der Geisterwelt[10] zu beziehen sei, ist für uns verhältnissmässig ohne Gewicht. Wir constatiren blos die Thatsache, dass die paulinischen Aussagen über die *καταλλαγή* Röm. 11, 15. 2 Kor. 5, 19 nur von der irdischen Welt, nicht aber von himmlischen Sphären wissen[11], Hebr. 2, 16 letztere Vorstellung sogar ausgeschlossen ist. Aber auch mit dem Lehrbegriffe des Paulus ist sie unvereinbar, weil

1) S. 55. 202. 2) S. 174. 3) S. 623. 625. 628.
4) Baur, S. 46. 5) S. 521. 6) S. 187.
7) Vgl. auch Weiss, S. 462. 8) Mayerhoff, S. 62 fg.
9) Hoekstra, S. 624 fg. 10) Weiss, S. 461 fg.
11) Baur (S. 42), Hilgenfeld (Zeitschrift f. w. Theol. 1870, S. 251 fg.).

dessen ganze Auffassung vom Erlösungswerke an der Bedeutung der σάρξ hängt. R. Schmidt, der diese treffende Bemerkung macht, tröstet sich auffallender Weise darüber mit dem Vorgeben, dass ja daneben, nämlich Kol. 2, 11. 12, auch die specifisch paulinische Auffassung des Heilsgrundes erscheine und zwar unter Voraussetzung des paulinischen Begriffes der σάρξ[1]. Aber von der bezüglich des Inhaltes letzterer Stelle unterlaufenden Täuschung abgesehen (S. 155), wäre ja damit nur ausgesprochen, was sich uns auch von ganz anderen Voraussetzungen schon ergeben hat: die Doppelheit der im Kolosserbriefe zu Tage tretenden Begriffswelt. Ebenso wenig führt die von Ritschl[2] und R. Schmidt[3] mit vollem Rechte getroffene Combination der Stellen Kol. 1, 20 und Kol. 2, 15 über jenen Hauptanstoss hinaus, indem sich eben die angeführten Stellen in gleicher Weise als unter sich wohl übereinstimmende Theile desselben Bewusstseins, welchem auch Eph. 3, 10 entstammt, erweisen, dagegen in einem durchaus disparaten Verhältnisse zur paulinischen Ideenwelt stehen, innerhalb welcher alle Voraussetzungen zu einer Vorstellungsreihe wie die Kol. 1, 20. 2, 15. Eph, 3, 10 vorliegende ist, fehlen.

Gegen die Behauptung Hoekstra's, es habe der Gedanke von der Weltversöhnung im Epheserbriefe, wo vielmehr blos vom Friedenstiften zwischen Juden und Heiden die Rede sei, keine directe Parallele[4], stellen wir somit als unser Resultat den Satz, dass Kol. 1, 20 vielmehr auf ursprünglich paulinischen Grund die Farben des Epheserbriefes aufgetragen erscheinen (S. 150 fg.). Wahrscheinlich denkt der Verfasser bei dem aus Eph. 2, 14. 15. 17 herübergenommenen εἰρηνοποιήσας, dem sofort ein εἴτε τὰ ἐπὶ τῆς γῆς εἴτε τὰ ἐν τοῖς οὐρανοῖς folgt, daran, dass auf Erden die ἀμφότεροι Eph. 2, 16 nach Durchbrechung des μεσότοιχον 2, 14 in Ein σῶμα vereinigt werden, an welcher Thatsache dann aber nach Eph, 3, 10 im Himmel, durch dessen Räume ihr Reflex sich sofort verbreitet, die Geister den Weltplan Gottes verstehen und sich auch ihrerseits ihm einfügen lernen, so dass im Universum jetzt nach Eph. 1, 10, welche Stelle z. B. von Harless, Bleek und Schenkel richtig in diesem Sinne gedeutet wird, alle Entfremdung aufgehoben und die Harmonie des in Christus zusammengefassten Alls hergestellt ist. Damit ist aber die Compatibilität der Vorstellungswelt beider Briefe auch auf diesem Punkte erwiesen. Der im Kolosserbrief mehr hervortretende kosmische Process ist nur der Abschluss des im Epheserbrief deutlicher aus-

1) S. 189. 2) S. 522 fg.
3) S 190. 195. 4) S. 626.

gedrückten weltgeschichtlichen Verlaufes. Aber in keinem von beiden Schriftstücken fehlt es ganz an der entsprechenden Kehrseite. In beiden ist es vielmehr eine Grundanschauung, dass der geschichtlich sich verwirklichende Heilsrathschluss mit dem in der Schöpfung anhebenden Weltplan aufs Engste zusammenhängt[1]).

Hoekstra geht nun aber noch weiter und erklärt von der, angeblich dem Kolosserbriefe eigenthümlichen Annahme der Versöhnung des ganzen Universums aus den Mangel von mehr speciell lautenden Aussagen, namentlich solchen, wonach Gott »uns« geliebt, Christus sich für »uns« gegeben hat, während der Epheserbrief gerade an ihnen reich ist (1, 5. 6. 8. 12. 14. 2, 4. 5. 7)[2]). Aber im Kolosserbriefe sind eben an die Stelle der im Epheserbriefe abwechselnd berücksichtigten Juden- und Heidenchristen ausschliesslich Heidenchristen getreten, und wie durch diese Vereinseitigung des Gesichtspunktes die Differenz der Haltung überhaupt bedingt ist, so insonderheit der häufige Gebrauch des ὑμεῖς als Anrede an die heidenchristlichen Leser[3]). Wie übrigens die zweite Person auch Eph. 2, 8 sicher und 5, 2 wahrscheinlich steht, so dagegen ἡμῖν nach den besten Zeugen Kol. 2, 13 und sicher ἡμῶν und ἡμῖν Kol. 2, 14. Wenn endlich gar im Zusammenhange mit der vom Epheserbriefe gepriesenen Liebe Gottes gegen uns, auch unsere Bruderliebe hier (3, 18. 4, 32. 5, 2. 30) eine merklich grössere Rolle spielen soll, als im Kolosserbrief (1, 4. 8. 2, 2. 4, 3)[4]), so widerlegen schon die eben angegebenen Parallelen diese ganze Behauptung, wie denn überhaupt an allen diesen Entdeckungen nichts ist, was nicht durch die Verschiedenheit der Anlage und Bestimmung beider Briefe seine vollständige Erledigung fände.

Kehren wir zum christologischen Ausgangspunkte dieser Erörterungen zurück, so lässt sich ihr Resultat in Folgendem zusammenfassen. Im Mittelpunkte der dogmatischen Begriffswelt unserer Briefe steht jedenfalls nicht mehr der aus den Römer- und Korintherbriefen bekannte ἄνθρωπος ἐπουράνιος, der δεύτερος Ἀδάμ, welcher in seinem Kreuzestod die Gesetzesknechtschaft aufgehoben und in seiner Auferstehung die Geistesaustheilung an die Gläubigen vermittelt hat; sondern das am Kreuze geschichtlich vollbrachte Erlösungswerk erscheint hier auf der Folie eines allgemeinen weltgeschichtlichen Erlösungsprocesses aufgetragen, welcher Irdisches und Himmlisches, Sichtbares und Unsichtbares umfasst. Diese Lehre vom Process und kosmischen Centralwesen mag nun immerhin nicht

1) Weiss, S. 454. 2) S. 627 fg.
3) Hoekstra, S. 644. 4) Hoekstra, S. 634 fg.

den Ausgangspunkt der ganzen Betrachtung bilden, von wo erst der Uebergang zur geschichtlichen Verwirklichung des Heilswerks erfolgt [1]: ihr bloses Dasein beweist den späteren Standpunkt. Denn sie ist keine Consequenz des Begriffes des Idealmenschen, sondern Moment einer neuen und selbständigen Gedankenreihe, innerhalb welcher die neutestamentliche Christologie so ausgebildet wird, dass nur noch die eine Steigerung übrig bleibt, die sie im johanneischen Logosbegriff erfährt [2].

3. Christus und Gott.

Hoekstra hat die überraschende Behauptung aufgestellt, die Christologie des Epheserbriefes stehe derjenigen der paulinischen Homologumenen näher als die des Kolosserbriefes, insofern jener den Sohn dem Vater subordinire, dieser coordinire. Die im Kolosserbriefe vorliegende Apotheose Christi werde im Epheserbriefe wieder gedämpft. Dies soll schon daraus erhellen, dass nirgends im Epheserbriefe dem Sohne eine Präexistenz zugeschrieben werde, wie Kol. 1, 15. 17 geschieht, nirgends auch er dort als weltschöpferisches Princip auftrete wie Kol. 1, 16 [3]; vielmehr gewinne die ihm nach Kol. 1, 15—18 von je her zukommende Stellung der Christus des Epheserbriefes (1, 20. 21) erst in Folge seiner Erhöhung [4]. Nun ist jedenfalls zuzugeben, dass die angeführten Stellen des Kolosserbriefes in ihrer Bestimmtheit mindestens als sehr weit verlängerte Fortsetzung der Linien gelten müssen, welche Paulus in Bezug auf die Präexistenz Gal. 4, 4. 1 Kor. 10, 4, in Bezug auf die Weltschöpfung 1 Kor. 8, 6 höchstens nur andeutet. Jedenfalls ist die Selbständigkeit und Bedeutung, in welcher die Präexistenz Christi im Kolosserbrief hervortritt, den älteren Briefen fremd. Aber auch in dieser Beziehung ist die Position des Epheserbriefes vollkommen ebenso weit vorgeschoben, wie die des Kolosserbriefes. Zwar sind die Worte *διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ* Eph. 3, 9 zu streichen, aber *χωρὶς Χριστοῦ* Eph. 2, 12 ist auch nach Hoekstra parallel mit 1 Kor. 10, 4 [5], und wenn Kol. 1, 16 der Vorgang der Weltschöpfung in Christus begründet ist, so ist dasselbe Eph. 1, 4 auch in Bezug auf den, erst unter seiner Voraussetzung denkbaren Vorgang der Erwählung der Fall [6]. Gewiss ist Kol. 1, 17 *τὰ πάντα ἐν αὐτῷ συν-*

1) Vgl. Weiss (S. 454 fg.), R. Schmidt (S. 184).
2) Baur, Neutest. Theologie, S. 256.
3) S. 604 fg. 608 fg. 4) S. 609. 5) S. 608.
6) Hofmann: IV, 2, S. 16 fg.

ἕστηκεν in seiner fast an den philonischen Logos oder an den *κόσμος νοητός* erinnernden Bestimmtheit [1]) durchaus nur speculativ zu begreifen; aber dasselbe gilt von Eph. 1, 23 *τοῦ τὰ πάντα ἐν πᾶσι πληρουμένου*, wo überdies etwas von Christus ausgesagt wird, was sonst (Jes. 6, 3. Jer. 23, 24. 1 Kor. 15, 28) nur von Gott gilt. Ebenso bezieht der Epheserbrief 4, 8 auf Christus, was Ps. 68, 19 unmittelbar von Gott ausgesagt ist, wie man ja überhaupt die Ergänzung des Gottesbegriffs durch die Christologie immer allgemeiner zur Erklärung der stärkeren Redeformen und sinnlicheren Bilder des A. T. benutzte [2]). Es ist sonach auch nicht im Gegensatze zu einer Stelle des Kolosserbriefes, die nur im gleichen Fall mit Eph. 1, 23 ist, nämlich zu Kol. 3, 11 (*τὰ πάντα καὶ ἐν πᾶσιν Χριστός*) aufzufassen, wenn Eph. 4, 6 *θεὸς καὶ πατήρ* heisst *ἐπὶ πάντων καὶ διὰ πάντων καὶ ἐν πᾶσιν* [3]).

Auf den angeblichen Gegensatz von Eph. 3, 9 zu Kol. 2, 2. 3 legt Hoekstra selbst kein Gewicht [4]). Um so mehr betont er, dass der Epheserbrief Ausdrücke wie *ὁ λόγος τοῦ Χριστοῦ* (Kol. 3, 16), *ὁ Χριστὸς ἡ ζωὴ ἡμῶν* (Kol. 3, 4), *ὁ Χριστὸς ἡ ἐλπὶς τῆς δόξης* (Kol. 1, 27) vermeide; als ob nicht ganz in demselben Style Eph. 2, 14 Christus *ἡ εἰρήνη ἡμῶν* hiesse. Als Vorgänger Hoekstra's hatte übrigens schon Mayerhoff befunden, die *ἐλπίς*, als deren Gegenstand bei Paulus (Röm. 5, 2. 5. 8, 24. 15, 13. 2 Kor. 3, 12—18) und Eph. 1, 18 Gott erscheine, gehe Kol. 1, 27 ganz auf in Christus [5]). Ebenso könnte man finden, Kol. 2, 3 seien alle Schätze der *σοφία* und *γνῶσις* in Christus verborgen, Röm. 11, 33 dagegen in Gott vereinigt. Ferner soll im Gegensatze zu der beschriebenen Ausdrucksweise des Kolosserbriefes im Epheserbriefe vom *ῥῆμα θεοῦ* (Eph. 6, 17), von *ἡ ζωὴ τοῦ θεοῦ* (Eph. 4, 18), von *ἡ ἐλπὶς τῆς κλήσεως* (Eph. 1, 18. 4, 4) die Rede sein und an die Stelle der *ἐνέργεια αὐτοῦ ἡ ἐνεργουμένη ἐν ἐμοὶ ἐν δυνάμει* (Kol. 1, 29) die *ἐνέργεια τῆς δυνάμεως τοῦ θεοῦ* (Eph. 3, 7) treten; anstatt *περιπατῆσαι ἀξίως τοῦ κυρίου* (Kol. 1, 10) sage der Epheserbrief (4, 1) *ἀξίως τῆς κλήσεως* und vom *περιπατεῖν ἐν τῷ κυρίῳ Ἰησοῦ* (Kol. 2, 6) schweige er ganz, wie er auch 5, 20 die Mahnung, Alles *ἐν ὀνόματι κυρίου Ἰησοῦ* zu thun (Kol. 3, 17), weglasse und 4, 3 zwar vom *σύνδεσμος τῆς εἰρήνης*, aber nicht, wie in der Parallele Kol. 3, 15 geschieht, von der *εἰρήνη τοῦ Χριστοῦ* rede [6]).

---

1) So Bähr (Brief an die Kol., S. 69), Böhmer (Sendschr. an die Kol., S. 56), Neander (S. 618), Hoekstra (S. 607), Beyschlag (S. 245. 250. 252).

2) Ewald: Sieben Sendschreiben, S. 190.

3) Gegen Hoekstra, S. 609.

4) S. 619. 5) S. 58. 6) Hoekstra, S. 629.

Den Umstand, dass Kol. 3, 13 Christus vergibt, Eph. 4, 32 Gott, hat auch Hofmann nicht als zufällig, sondern »im Zusammenhange mit der durch den Anlass des Briefes gebotenen vorwiegenden Betonung Christi und unseres Verhältnisses zu ihm« befunden [1]). In der That ist es ein bezeichnendes Wort für den Kolosserbrief *τὰ πάντα καὶ ἐν πᾶσιν Χριστός* (3, 11), aber im Zusammenhang mit der Aufhebung des Unterschiedes zwischen Grieche und Barbar, Heide und Jude entspricht ihm doch das *ἀνακεφαλαιώσασθαι τὰ πάντα ἐν τῷ Χριστῷ* Eph. 1, 10 und das *ὁ ποιήσας τὰ ἀμφότερα ἕν* Eph. 2, 14 völlig. Aus der mit Eph. 1, 10 sachlich identischen Stelle Kol. 1, 20 leitet aber Hofmann selbst auch jene Vorstellung vom vergebenden Christus richtig ab [2]). Dass ferner die christologische Stelle Kol. 2, 9. 10 in einem Gegensatze zum Epheserbrief gedacht sei, ist bei unserem Nachweise, wonach sie vielmehr der Stelle Eph. 1, 23 nachgebildet ist (S. 98 fg.), geradezu unmöglich; und zwischen Kol. 2, 19 und Eph. 4, 16 könnte man höchstens insofern einen Unterschied machen, als die schliessliche Rückbeziehung auf Gott nicht, wie man nach Hoekstra erwarten sollte, im Epheserbrief, sondern diesmal gerade im Kolosserbrief (*αὔξει τὴν αὔξησιν τοῦ θεοῦ*) zu finden ist. Wenn schliesslich das »Gewurzelt und Auferbautsein in Christus« Kol. 2, 7 eine ganz wörtliche Wiederholung Eph. 3, 18 nicht findet, so wird doch vorher Christus als der genannt, welcher in unseren Herzen wohnt (3, 17), und nachher als der, dessen Liebe alle Erkenntniss übertrifft (3, 19).

Es erhellt somit als eine Eigenschaft nicht blos des einen, sondern beider Briefe, dass jede Gotteswirkung so sehr in Christus vermittelt erscheint, dass Gott und Christus promiscue als Subjecte derselben Aussagen auftreten, und es findet in dieser Beziehung keineswegs gerade im Kolosserbriefe eine Bevorzugung des Namens Christi statt. Wenn vielmehr Eph. 3, 19, die *ἀγάπη Χριστοῦ* betont wird, so heissen die Gläubigen dafür Kol. 3, 12 Gottes *ἠγαπημένοι*, und wenn Eph. 5, 25 Christus die Gemeinde bis zur Selbstaufopferung geliebt hat, so hat dafür Kol. 2, 13 Gott den Gläubigen ihre Sünden auf dem Gnadenwege erlassen. Dass aber dasselbe in demselben Briefe (3, 13) auch wieder von Christus ausgesagt wird, beweist eben, wie geläufig unserem Verfasser überhaupt die Vertauschung beider Subjecte geworden ist, und eben diese Thatsache hat wieder ihren letzten Grund in der vergleichungsweise gesteigerten Christologie, die er vertritt.

Dennoch ist der Unterschied zwischen Gott und Christus auch

---

1) IV, 2, S. 171. 2) S. 126.

hier noch nicht aufgehoben. So absolut nämlich Christus, von der Welt aus gesehen, über allem Geschaffenen steht und gleichsam als Versinnlichung Gottes (S. 227 fg.) erscheint, so sicher fällt er, wie das Kol. 1, 15 gleich neben *εἰκὼν τοῦ θεοῦ* stehende *πρωτότοκος πάσης κτίσεως* beweist, von Gott aus gesehen, mit der *κτίσις* zusammen, erscheint im göttlichen Gedanken in Einer Kategorie mit der Welt; ja auch in seinem eigenen Bewusstsein ist Gott nicht blos sein Vater, sondern auch sein Gott (Eph. 1, 17), wie Beyschlag aufrichtig anerkennt[1], Weiss dagegen leugnet, ohne einen andern Grund dafür zu kennen, als dass es ihm anders besser gefällt[2]. Uebrigens hat uns auch hier die ehrliche und gewissenhafte Darlegung, welche die besprochene exegetische Thatsache durch R. Schmidt gefunden hat[3], jeder weiteren Auseinandersetzung überhoben. Für Gott erscheint Christus immer in der Bezogenheit zur Welt, und sein Verhältniss zu dieser ist nach 1, 16. 17 geradezu das der Immanenz[4]. »In diesem *πρωτότοκος* hat Gott die ganze Welt mitgeschaffen (*ὅτι ἐν αὐτῷ ἐκτίσθη τὰ πάντα*), sie entwickelt sich nun durch ihn im Einzelnen (*τὰ πάντα δι' αὐτοῦ*)«[5]. Den Widerspruch, welchen dieser ganze Standpunkt zu denken befiehlt, hat übrigens Baur im Auge, wenn er im Kolosserbriefe den Anfang zur christologischen Zweinaturenlehre gemacht sieht[6].

4. Vorwiegend im Epheserbriefe vertretene Seite.

1. Die Vorherbestimmung.

»Der transcendenten Christologie dieser Briefe und ihrer darauf beruhenden Anschauung von dem Alles umfassenden und über Alles übergreifenden Charakter des Christenthums ist es ganz gemäss, dass sie in der Lehre von der Beseligung der Menschen auf eine überzeitliche Vorherbestimmung zurückgehen.«[7]

Aber nur im Epheserbriefe lässt sich dies im Grunde nachweisen. Der Kolosserbrief berührt nur gelegentlich die paulinischen

1) S. 204. 2) S. 460. Vgl. auch Hofmann, S. 16.

3) S. 211 fg. Aehnlich früher schon Usteri, Reuss, Baur. Vgl. auch Sabatier, S. 209. 290. Beyschlag findet S. 227 wenigstens ein »weltverwandtes Wesen«, »das göttliche Weltprincip« damit bezeichnet.

4) Baur: Neutestamentliche Theologie, S. 257.

5) Mayerhoff, S. 69.

6) Neutestamentliche Theologie, S. 256.

7) Baur, S. 270. Hitzig: Zur Kritik, S. 26.

Vorstellungen von *καλεῖσθαι* (3, 15, vielleicht auch 1, 12) und *ἐκλέγεσθαι* (3, 12, wo übrigens die *ἐκλεκτοὶ τοῦ θεοῦ* einfach wie Röm. 8, 33, nicht aber in der allgemeinen Weise von 2 Tim. 2, 10. Tit. 1, 1. 2 Joh. 1, 13 aufzufassen sind)[1]. Endlich liegt auch dem *ἠθέλησεν* 1, 27 die Ansicht zu Grunde, dass schon die menschliche Empfänglichkeit für Gottes Wirkung selbst Gottes Wirkung ist[2].

Viel bestimmter tritt der Prädestinationsbegriff allerdings Eph. 1, 4 hervor, wonach Gott *ἐξελέξατο ἡμᾶς ἐν αὐτῷ πρὸ καταβολῆς κόσμου, εἶναι ἡμᾶς ἁγίους καὶ ἀμώμους κατενώπιον αὐτοῦ.* Wie hier Alles, was sich auf die Seligkeit des Menschen bezieht, über das zeitliche Dasein hinaus verlegt wird, so wiederholt sich sofort auch die ganze prädestinatianische Terminologie des Römerbriefes[3]. Es ist die Rede von *καλεῖσθαι* (4, 1. 4), *κλῆσις* (1, 18. 4, 1. 4), *βουλή* (1, 11), *εὐδοκία* (1, 5. 9), *προετοιμάζειν* (2, 10), *πρόθεσις* (1, 11. 3, 11), *προτίθεσθαι* (1, 9), *προορίζειν* (1, 5. 11). Auch das *θέλημα* Gottes tritt 1, 5. 9. 11 in diesen speciellen Zusammenhang ein, während es Kol. 1, 9. 4, 12 mehr die sittliche Forderung überhaupt bezeichnet.

2. Die Kirche.

Der Epheserbrief wird in der Theologie gewissermaassen als Locus classicus für die Lehre von der Kirche betrachtet, und **Stier** hat darnach gleich den Titel seines Commentars eingerichtet[4]. In der That erscheint hier die Vereinigung der Juden und Heiden in der Kirche als der eigentliche Centralpunkt der Betrachtung, wozu »sich alles Uebrige nur als die peripherische Aussenseite verhält«[5]. Selbst die aufgehobene Trennung zwischen der Menschenwelt und der höheren Geisterwelt ist gewissermaassen nur ein metaphysisches Seitenstück zu der aufgehobenen Scheidewand innerhalb der Menschheit (S. 233 fg.).

Aber nicht blos Eph. 1, 23. 4, 12. 16. 5, 23 heisst die Kirche *σῶμα Χριστοῦ*, sondern auch Kol. 1, 18. 24, und nicht blos Eph. 4, 15 ist Christus die *κεφαλὴ τοῦ σώματος*, sondern auch Kol. 2, 19. Es kann somit nicht behauptet werden, im Epheserbriefe trete die Gemeinschaft der Christen unter sich der im Kolosserbriefe hervor-

---

1) Gegen **Hoekstra**, S. 638. 2) **Mayerhoff**, S. 71.

3) **Hoekstra**, S. 639.

4) Die Gemeinde in Christo Jesu. Auslegung des Briefes an die Epheser, 1848 und 1849.

5) R. **Schmidt**, S. 197. Vgl. **Baur** (Neutestamentliche Theologie, S. 276) und **Braune** (S. 5 fg.).

gehobenen Gemeinschaft derselben mit Christus gegenüber[1]. Vielmehr erscheint auf diesem Punkte die Solidarität der Anschauung beider Briefe um so gesicherter, als beide sich eben damit in charakteristischer Weise von den paulinischen Lehranschauungen entfernen. Denn nicht blos spricht Paulus gewöhnlich von *ἐκκλησίαι* (1 Kor. 11, 16), von »Gemeinden«, wie solche z. B. in Galatien, Korinth u. s. f. existirten, und geht unsere einheitliche Zusammenfassung der Christenheit unter dem Gesichtspunkte der Gesammtkirche sogar über die *ἐκκλησία τοῦ θεοῦ* Gal. 1, 13. 1 Kor. 10, 32. 15, 9 hinaus[2], sondern auch die ganze Vorstellung von Christus als der *κεφαλὴ τοῦ σώματος* ist mit nichten »ganz paulinisch«[3]. Erst auf Grund von 1 Kor. 11, 3 *παντὸς ἀνδρὸς ἡ κεφαλὴ ὁ Χριστός ἐστιν, κεφαλὴ δὲ γυναικὸς ὁ ἀνήρ* einerseits, andererseits aber der bekannten Ideenreihe, wonach die Gemeinde ein organisirter Leib und als solcher sensu mystico *ὁ Χριστός* ist (1 Kor. 12, 12), konnte jene Auffassung erwachsen (S. 96). Der Unterschied aber liegt darin, dass bei Paulus wir Viele *ἓν σῶμα ἐν Χριστῷ* (Röm. 12, 5. 1 Kor. 12, 13) sind: unter einander *μέλη*, zusammen *σῶμα Χριστοῦ* (1 Kor. 12, 27). Folglich ist Christus nicht als ein einzelnes Glied dieses Leibes, auch nicht als *κεφαλή*, sondern als das den Leib beseelende *πνεῦμα* gedacht (1 Kor. 6, 17. 12, 13). Das *σῶμα* unseres Briefes dagegen ist genau genommen ein Rumpf[4]. Angewandt auf 1 Kor. 11, 3 würde sich die unzulässige Vorstellung ergeben, dass das Weib *σῶμα* des Mannes, der Mann *σῶμα* Christi, Christus *σῶμα* Gottes sei — was Paulus gewiss nicht gedacht hat. Die beiderseitigen Gedankenkreise sind somit incompatibel.

Dagegen ist es der Verfasser des Epheserbriefes, welcher eine solche Consequenz wirklich gezogen hat, indem er das Verhältniss zwischen Christus und der Gemeinde als dem Haupte und dem Leibe zugleich unter der Form eines ehelichen Verhältnisses auffasst (5, 23—32). Von dem mit 1 Kor. 11, 3 stimmenden Ausgangspunkte *ὅτι ἀνήρ κεφαλή ἐστιν τῆς γυναικός* schreitet er 5, 23 dazu weiter, dass *ὁ Χριστὸς κεφαλὴ τῆς ἐκκλησίας* ist. Wie nun die Kirche *σῶμα Χριστοῦ*, so sind für die Männer die Weiber *τὰ ἑαυτῶν σώματα* (5, 28). Wie Mann und Weib eine organische Einheit bilden, so auch *ὁ Χριστός* und *ἡ ἐκκλησία*[5]. Im Kolosserbriefe seinerseits würde sogar die

1) Gegen Hoekstra, S. 634 fg.

2) Hilgenfeld: Zeitschrift f. w. Theologie, 1870, S. 246.

3) Mayerhoff, S. 80.

4) Hoekstra, S. 630 fg. Unter den deutschen Theologen hat blos Biedermann (Christliche Dogmatik, 1869, S. 285) diesen Unterschied bemerkt.

5) Weiss (S. 467), Sabatier (S. 213).

weitere Consequenz vorliegen, dass auch Christus als *σῶμα τῆς θεότητος* erscheint[1]), wenn das *σωματικῶς* 2, 9 wirklich diese Deutung vertrüge (vgl. S. 224).

Als *κεφαλὴ τοῦ σώματος* ist Christus nun aber das Princip, von welchem aus die Kirche sich zur innerlich gegliederten Einheit ausgestaltet; alle Glieder sind vom Haupte aus belebt, durchdrungen, zusammengehalten (Eph. 4, 16. Kol. 2, 19); sie wachsen heran zu seinem Leibe (Eph 4, 15), den er so in ihrer organischen Zusammenfassung sich erbaut (Eph. 4, 12). Auch von dieser Seite betrachtet (vgl. S. 225 fg.) hängt also an der Vorstellung des *πλήρωμα* der Begriff eines Processes (Kol. 2, 19 *αὔξησις τοῦ θεοῦ*), dessen Zielpunkt der ist, dass *οἱ πάντες καταντήσωμεν εἰς τὴν ἑνότητα τῆς πίστεως καὶ τῆς ἐπιγνώσεως τοῦ υἱοῦ τοῦ θεοῦ, εἰς ἄνδρα τέλειον, εἰς μέτρον ἡλικίας τοῦ πληρώματος τοῦ Χριστοῦ* (Eph. 4, 13). Die menschlichen Werkzeuge, deren sich Christus bei Förderung dieses Werkes bedient, Apostel, Propheten, Evangelisten, Hirten und Lehrer (Eph. 4, 11), die vom Himmel her mit den verschiedenen Geistesgaben ausgerüstet werden (Eph. 4, 7), sind nur einzelne Gelenke und Fugen dieses aus Christus heraus und in ihn hinein wachsenden Leibes (Eph. 4, 16). Aber gerade diese in den Kirchenämtern gegebene Gliederung ist es, welche die Gemeinde befähigt, allen Versuchungen der Zersplitterung siegreich zu widerstehen (Eph. 4, 14. 15)[2]).

So wird denn schliesslich im Bewusstsein der Macht der Juden und Heiden trennenden Gegensätze und der Nothwendigkeit ihrer Vermittelung alles Gewicht auf die Einheit der Kirche gelegt (Eph. 4, 3—6), welche durch Christi Tod, der alle Schranken und Unterschiede aufgehoben hat, begründet ist und in ihm selbst, welcher der einheitliche, Alles tragende und zusammenhaltende Centralpunkt des Universums ist, sein Princip hat. So ist die Einheit das eigentliche Wesen der Kirche und mit Nothwendigkeit im Christenthum selbst gegeben und enthalten[3]).

1) **Baur:** Paulus II, S. 15.
2) **Baur:** Neutestamentliche Theologie, S. 259.
3) **Baur**, S. 276 fg.

Fünftes Kapitel.

Entstehungsverhältnisse und geschichtliche Lage.

1. Stellung der Briefe innerhalb der neutestamentlichen Literatur.

Wenn es sich um die Aufgabe handelt, die geschichtliche Stellung eines neutestamentlichen Schriftstückes mit möglichster Sicherheit zu bestimmen, so ergibt sich als erste der zu erledigenden Vorfragen die genaue Fixirung seines schriftstellerischen Verhältnisses zu denjenigen Producten, welche im Allgemeinen derselben Classe angehören. Auch in unserem Falle wäre daher zunächst eine Erörterung darüber zu pflegen, welche Schriften des N. T. unser Verfasser in der Vergangenheit bereits hinter sich, welche dagegen er neben oder gar erst in der Zukunft noch vor sich hat. Einleitungsweise wird dabei noch sein Verhältniss zum A. T. in Betracht gezogen werden müssen.

Bei dieser ganzen Reihe von Untersuchungen sind wir uns wohl bewusst, wie wenig mit blos lexikalischen Berührungen ausgerichtet ist, und wie sehr unsere lückenhafte Kenntniss der ältesten Literatur des Christenthums einerseits und der keineswegs ausschliesslich literarische Charakter der frühesten Tradition andererseits Vorsicht gebieten. Eben desshalb wollen aber die sofort mitzutheilenden Parallelen des Ausdrucks, von denen jede für sich ja nur auf eine mehr äusserliche und flüchtige Berührung schliessen liesse, immer nur insofern in Betracht gezogen sein, als theils ihre Masse einer Erklärung aus reinem Zufall ernstliche Schwierigkeiten bereitet, theils einer auf der Hand liegenden Verwandtschaft des Sprachgebrauches auch von Seiten des beiderorts zum Ausdruck gelangenden Gedankens der Charakter einer specifisch schriftstellerischen Beziehung verliehen wird. Dies zur Abwehr nahe liegender Missverständnisse!

1. Verhältniss zum A. T.

In dieser Beziehung steht vor Allem die Belesenheit des Verfassers in LXX durchaus fest[1]. Und zwar gilt dies schon bezüglich der Interpolation des Kolosserbriefes. An LXX lehnt sich Kol. 1, 18 an, nicht blos im Gebrauch des Wortes *πρωτεύειν*, sondern auch in der Coordination von *ἀρχή* und *πρωτότοκος*; denn Deut. 21, 17 ist *ἀρχὴ τέκνων* gleich *πρωτότοκός μου*. Aehnlich hat sich der Verfasser aus LXX Wörter angeeignet wie *δυναμοῦν* (1, 11), *πικραίνειν* (3, 19, in LXX *ἐπιπικραίνειν*) und *ἀθυμεῖν* (3, 21, im N. T. nicht). Wahrscheinlich ist auch *θέλων* 2, 18 im Sinne von *θέλειν ἔν τινι* 1 Sam. 18, 22. 2 Sam. 15, 26. 1 Kön. 10, 9. 2 Chron. 9, 8, und *ἐν τῇ χάριτι* 3, 16 im Sinne von Ps. 138, 5 (vgl. S. 164) zu nehmen. Auch der Ausdruck *σῶμα τῆς σαρκός*, wie er 2, 11 gebraucht ist, kann möglicher Weise der Lectüre von Sir. 23, 23 (16) entflossen sein. Nach Ewald wäre ferner Kol. 1, 15 mit Bezug auf Prov. 8, 22 fg., Kol. 2, 15 mit Bezug auf Nah. 3, 6 geschrieben[2]. Die *ἐντάλματα καὶ διδασκαλίαι τῶν ἀνθρώπων* 2, 22 könnten auf Jes. 29, 13 zurückweisen, wenn Mt. 15, 9 = Mr. 7, 7 nicht noch näher läge (vgl. S. 249).

Klarer liegt die Sache freilich im Epheserbrief, dessen Verfasser sich offenbar ganz an der Lectüre von LXX (nächst den Paulinen) herangebildet hat. Attractionen wie 1, 6. 4, 1 kommen zwar auch bei Paulus vor (z. B. 2 Kor. 1, 4), sind aber doch in der Gestalt, wie sie hier begegnen, der Sprechweise von LXX nachgebildet (z. B. 1 Kön. 8, 29 *τῆς προσευχῆς ἧς προσεύχεται*), und nicht minder gilt dies von der Form *πᾶς οὐ* (4, 29. 5, 5). Aus LXX entnimmt der Verfasser speciell die Verbindung von *σοφία* und *φρόνησις* (1, 8 vgl. z. B. 1 Kön. 4, 29), die Ausdrucksweise *σύνεσις ἐν τῷ μυστηρίῳ* (3, 4. Vgl. Dan. 1, 17 *σύνεσιν καὶ φρόνησιν ἐν πάσῃ σοφίᾳ*), den Gebrauch von *φωτίζειν* mit dem Accusativ der Person (3, 9, ein Hebraismus), den *θεὸς πλούσιος ὢν ἐν ἐλέει* (2, 4. Vgl. Ex. 34, 6 *ἐλεήμων καὶ πολυέλεος*. Ps. 51, 3 *τὸ μέγα ἔλεός σου καὶ τὸ πλῆθος τῶν οἰκτιρμῶν σου*), die *περιποίησις* (1, 14. Vgl. Ex. 19, 5. Mal. 3, 17), das *αὐτοῦ γάρ ἐσμεν ποίημα κτισθέντες ἐπὶ ἔργοις ἀγαθοῖς* (2, 10. Vgl. Jes. 64, 8 *ἡμεῖς ἔργα τῶν χειρῶν σου πάντες*), die vier Dimensionen (3, 18. Vgl. Hiob 11, 8. 9), die »bösen Tage« (5, 16. Vgl. Pred. 12, 1), endlich auch die Verbindung *προσευχὴ καὶ δέησις* 6, 18, welche, wiewohl auch Phil. 4, 6. 1 Tim. 2, 1.

1) Hoekstra, S. 640 fg.
2) Sendschreiben des Paulus, S. 477. 485.

5, 5 vorkommend, ursprünglich in LXX zu Hause ist (Ps. 6, 10. 55, 2. 1 Makk. 7, 37). Ausserdem will Ewald finden, dass Eph. 4, 23 nach Ps. 51, 12, Eph. 4, 24 nach Gen. 1, 27 [1]), Eph. 4, 25 nach Ex. 20, 16, Eph. 4, 28 nach Ex. 20, 15 gearbeitet sei [2]), während die Combination von *γνῶναι* und *πληροῦσθαι* in der Richtung auf Gott 3, 19 in Jes. 11, 9 (*ὅτι ἐνεπλήσθη ἡ σύμπασα τοῦ γνῶναι τὸν κύριον*) wurzele [3]).

Dazu kommt nun aber noch eine ganze Reihe von Stellen, welche theils den Charakter bloser Anspielungen haben, theils sich der Form des Citates nähern, theils förmliche Citate darstellen. Aus LXX hat unser Verfasser 1, 22 das Anschauungsbild des über Alles Erhöhten (Ps. 8, 7), daraus die persönliche Benennung *ἡ εἰρήνη* 2, 14 (Mich. 5, 4) und die Friedensverkündigung an Nahe und Ferne 2, 17 (Jes. 49, 12. 52, 7. 57, 19), daraus das Bild des Ecksteins 2, 20 (Jes. 28, 16. Ps. 118, 22), daraus die Vorstellung vom Betrüben des heiligen Geistes 4, 30 (Jes. 63, 10), von der *ὀσμὴ εὐωδίας* 5, 2 »nach der bekannten altheiligen Redensart des Pentateuchs« [4]) (Lev. 1, 9), daraus das »geistliche Zeughaus« Eph. 6, 13—17 (Jes. 11, 5. 50, 11. 59, 17, vielleicht auch Weish. Sal. 5, 18—22), daraus den Grundsatz von der Unterordnung des Weibes 5, 23 (Gen. 3, 16), daraus das Bild von der Gliedschaft am Leibe Christi 5, 30 (Gen. 2, 23). Dazu kommen endlich annähernde Citate wie die Ermahnung zur Wahrheit 4, 25 (Sach. 8, 16), das Wort »Zürnet und sündiget nicht« 4, 26 (Ps. 4, 5), woran sich auch die Vorstellung vom Untergang der Sonne (Deut. 24, 13. 15) anschliesst, und 5, 31 die Reproduction von Gen. 2, 24, wohl aus einem Exemplar, in welchem statt *ἕνεκεν τούτου* gelesen wurde *ἀντὶ τούτου* [5]). Derselben Quelle entstammt ferner 6, 2. 3 die Anführung von Ex. 20, 12. Deut. 5, 16. Auch das *διὸ λέγει* 5, 14 sieht aus wie ein Citat und könnte durch irgend ein Medium ebenso gut auf Ps. 44, 24 [6]) als auf Jes. 26, 19. 21. 51, 17. 52, 1 und besonders 60, 1. 2 [7]) gehen. Diese Stellen liegen mindestens ebenso nahe als die von Hilgenfeld [8]) citirte Esra-Apokalypse. In ganz unzweifelhafter Form wird freilich nur 4, 8 ein Citat eingeführt, nämlich Ps. 68, 19, und zwar mit einer Abweichung, welche wörtlich mit der Fassung des chaldäischen Paraphrasten und mit der altsyrischen Uebersetzung stimmt [9]).

---

1) Sieben Sendschreiben, S. 194. 2) S. 195. 3) S. 187.
4) Ewald, S. 197. 5) Ewald, S. 214.
6) Hitzig: Die Psalmen, I, S. 245.
7) So Harless, Olshausen, Hofmann: IV, 1, S. 215 fg.
8) Messias Judaeorum, S. XLVI.
9) Vgl. Meyer und Engelhardt, S. 117.

2. Verhältniss zur Apokalypse.

Ausser den echten Paulusbriefen, zu welchen ein durchgehendes schriftstellerisches Abhängigkeitsverhältniss constatirt wurde, ist keine neutestamentliche Schrift mit grösserer Sicherheit zu den schriftstellerischen Voraussetzungen unseres Briefstellers zu zählen als die Apokalypse. Dies hat schon Hitzig vorzugsweise im Zusammenhang mit seiner Erklärung der Adresse des Briefes an die sieben kleinasiatischen Gemeinden durchgeführt, deren Liebe zu allen Heiligen, weil sie Offenb. 2, 4 als einst dagewesen erscheint, Eph. 1, 15 (vgl. 4, 15. 16. 5, 25. 28) gepriesen werde [1]). Wenn ferner 2, 20 Apostel und Propheten als *θεμέλιος* der Kirche erscheinen, so sind Offenb. 21, 14 die Namen der ersteren gleichfalls *θεμέλιοι* der himmlischen Stadt, und die *ἅγιοι ἀπόστολοι καὶ προφῆται* 3, 5 stammen ebenso direct aus Offenb. 18, 20 (nach der Lesart von C und Vulg.), wie denn auch das denselben geoffenbarte *μυστήριον* und 1, 17 das *πνεῦμα ἀποκαλύψεως* auf Weissagungen von der Art der Apokalypse zu beziehen sei.

Die Sache verhält sich in der That nicht anders. Das Wort *μυστήριον* wird 5, 32 in dem Sinne von Offenb. 1, 20 gebraucht [2]), und die Stelle 3, 5 ist sogar geradezu schriftstellerisch abhängig von der Apokalypse, wie zunächst aus folgender Zusammenstellung erhellt:

Eph. 3, 5.	Offenb. 10, 7.
(τὸ μυστήριον τοῦ Χριστοῦ) ὃ ἑτέραις γενεαῖς οὐκ ἐγνωρίσθη ὡς νῦν ἀπεκαλύφθη τοῖς ἁγίοις ἀποστόλοις αὐτοῦ καὶ προφήταις ἐν πνεύματι.	(χρόνος οὐκέτι ἔσται) ἀλλ' ἐν ταῖς ἡμέραις τῆς φωνῆς τοῦ ἑβδόμου ἀγγέλου, ὅταν μέλλῃ σαλπίζειν, καὶ ἐτελέσθη τὸ μυστήριον τοῦ θεοῦ ὡς εὐηγγέλισεν τοὺς ἑαυτοῦ δούλους τοὺς προφήτας.

Beidemal begegnet die Vorstellung eines bestimmten Momentes, bis zu welchem ein *μυστήριον* sei es *τοῦ θεοῦ* oder *τοῦ Χριστοῦ* verborgen und nicht in der Weise bekannt war, wie (*ὡς* beidemal) Gott es dann seinen Propheten eröffnete. Dabei gebraucht der Epheserbrief geradezu den Ausdruck *ἀπεκαλύφθη*, was an das *πνεῦμα ἀποκαλύψεως* 1, 17 erinnert. Diesem letzteren entspricht Offenb. 19, 10 das *πνεῦμα τῆς προφητείας*, während der Epheserbrief den specifischen Gebrauch, welchen der Apokalyptiker 10, 7 von *εὐαγγελίζειν* und 14, 6 von *εὐαγγέλιον* im Sinne prophetischer Offenbarung macht [3]), vermeidet. Dagegen sind für Eph. 3, 5 noch die

1) Beiträge, S. 27 fg. 2) Hoekstra, S. 636.
3) Volkmar: Die Evangelien, S. 6.

Stellen Offenb. 11, 18 (τοῖς δούλοις σου τοῖς προφήταις καὶ τοῖς ἁγίοις) und 22, 6 (δεῖξαι τοῖς δούλοις αὐτοῦ ἃ δεῖ γενέσθαι), besonders aber, bezüglich des ἐν πνεύματι am Schlusse, Offenb. 1, 10. 4, 2. 17, 3 von Einfluss gewesen. Auch hat der Briefsteller zu den προφῆται, die er 2, 20. 3, 5. 4, 11 neben den Aposteln erwähnt, ohne Zweifel den Apokalyptiker selbst gerechnet nach Offenb. 22, 9 (τῶν ἀδελφῶν σου τῶν προφητῶν).

Damit sind aber die Beziehungen noch lange nicht erschöpft, welche zwischen beiden, in erster Linie an dieselbe Gemeinde (in Ephesus) adressirten Schriftstücken statt haben. Denn wenn nach Eph. 2, 13 Juden und Heiden ἐν τῷ αἵματι τοῦ Χριστοῦ Eins geworden sind, so stimmt auch dies mit Offenb. 1, 5. 7, 14, besonders aber mit 5, 9, wonach aus allen Geschlechtern und Völkern das Lamm sich Etliche ἐν τῷ αἵματι αὐτοῦ erkauft hat; und dass die Wirkungen dieses Sieges Christi auf die ganze Geisterwelt sich erstrecken (1, 10. 21. 3, 10), konnte erschlossen werden aus Offenb. 5, 3. 13, auch aus 7, 12, wo das Amen, welches erschallt, den Einklang der ganzen Geisterwelt mit der auf Erden vollzogenen Erlösungsthat verkündigt [1]).

Auch Ewald hat übrigens eine Abhängigkeit des Epheserbriefes von der Apokalypse behauptet; während er aber die treffendsten Parallelen übersieht, weist er, abgesehen von der Brautschaft der Gemeinde [2]), meist nur auf ganz vage und müssige Analogien hin, wie wenn er zu τὰ ἐπουράνια Eph. 1, 3. 2, 6 Offenb. 1, 6. 20, 4 fg. citirt [3]), zur δόξα τῆς κληρονομίας Eph. 1, 18 Offenb. 20, 1—22, 5 [4]), zum πληροῦσθαι εἰς πᾶν τὸ πλήρωμα τοῦ θεοῦ Eph. 3, 19 Offenb. 21, 22—27 [5]), zum μυστήριον Eph. 5, 32 Offenb. 17, 5. 7 [6]), zum ἄρχων Eph. 2, 2 Offenb. 12, 7—9. 20, 3 [7]). Ebenso unnütz ist es, für den αἰὼν μέλλων Eph. 1, 21 sich auf Offenb. 21, 14 [8]) und für die αἰῶνες ἐπερχόμενοι Eph. 2, 7 auf Offenb. 19—21 [9]) zu berufen, während höchstens darauf hinzuweisen wäre, dass die Formel εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων, welche der Epheserbrief 3, 21 (vgl. damit Offenb. 1, 6) noch steigert, hauptsächlich in der Apokalypse (1, 6. 18. 4, 9. 10. 5, 13. 7, 12. 10, 6. 11, 15. 15, 7. 19, 3. 20, 10. 22, 5; ohne Artikel 14, 11) zu Hause ist (vgl. S. 102), wogegen Paulus gewöhnlich εἰς τοὺς αἰῶνας (Röm. 1, 25. 9, 5. 11, 36. 16, 27. 2 Kor. 11, 31) sagt und τῶν αἰώνων höchstens nur zweimal noch beifügt (Gal. 1, 5. Phil. 4, 20. Vgl. 1 Tim. 1, 17. 2 Tim. 4, 18). Ebenso

1) J. P. Lange: Die Offenbarung des Johannes, S. 103. 110. 124.
2) S. 201. 3) S. 171. 179. 4) S. 176. 5) S. 187.
6) S. 203. Die Lehre der Bibel von Gott, I, S. 359 fg.
7) Sieben Sendschr., S. 209. 8) S. 177. 9) S. 179.

wäre zu erwähnen gewesen, dass *αἰχμαλωσία* nur Eph. 4, 8 und Offenb. 13, 10, *ᾄδειν* ausser unsern Briefen (Eph. 5, 19 = Kol. 3, 16) nur in der Apokalypse steht. An die Christologie beider Briefe erinnert auch das Prädicat *ὁ πρῶτος καὶ ὁ ἔσχατος* Offenb. 1, 17. 22, 13. Weil Christus das Princip ist, muss er auch das Endziel sein, wie besonders Kol. 1, 16 hervorgehoben wird[1]). Ganz speciell berührt sich übrigens der Kolosserbrief durch *πρωτότοκος πάσης κτίσεως* 1, 15 und *ἀρχὴ πρωτότοκος ἐκ τῶν νεκρῶν* 1, 18 theils mit Offenb. 1, 5 (*ὁ πρωτότοκος τῶν νεκρῶν*), theils mit Offenb. 3, 14 (*ἡ ἀρχὴ τῆς κτίσεως τοῦ θεοῦ*). Ferner klingt Kol. 1, 16. 20 an Offenb. 5, 3. 13. 7, 11 an, und selbst *τὰ ἄνω* Kol. 3, 1. 2 erinnert an Offenb. 3, 12. 21, 2.

Uebrigens beruht die schriftstellerische Berührung unserer beiden Briefe mit der Apokalypse weniger, wie das z. B. beim vierten Evangelium der Fall ist, auf specieller Vergegenwärtigung einzelner Stellen des hochangesehenen Offenbarungsbuches und darauf fussender absichtlicher Bezugnahme. Nur unbewusst schreibt der Verfasser 3, 9 das unpaulinische *θεῷ τῷ τὰ πάντα κτίσαντι* nach Analogie von Offenb. 4, 11 *σὺ ἔκτισας τὰ πάντα* (vgl. 10, 6), und nicht anders ist das *μὴ συγκοινωνεῖτε* Eph. 5, 11 durch das *μὴ συγκοινωνήσητε* Offenb. 18, 4 bedingt. Nachweisbarer sind ähnliche apokalyptische Reminiscenzen schon in der Stelle Eph. 1, 4. Nicht blos die unpaulinische *καταβολὴ κόσμου* stammt aus Offenb. 13, 8. 17, 8, sondern auch die *πρὸ καταβολῆς κόσμου* dazu Ausersehenen, *ἅγιοι καὶ ἄμωμοι κατενώπιον αὐτοῦ* zu sein, sind identisch mit jener *ἀπαρχὴ τῷ θεῷ* Offenb. 14, 4, welche *ἐνώπιον τοῦ θρόνου* stehet 14, 3, und deren Gliedern bezeugt wird, dass sie *ἄμωμοί εἰσιν* 14, 5. Wenn dieselben, als Collectivperson gedacht, die *ἐκκλησία ἁγία καὶ ἄμωμος* darstellen, die nach Eph. 5, 27 die Braut Christi ist, so liegen auch zu dieser Vorstellung die ersten Keime im apokalyptischen *γάμος τοῦ ἀρνίου* und der *γυνή* und *νύμφη* Offenb. 19, 7. 9. 21, 2. 9. 22, 17. Und wenn Eph. 3, 18 davon die Rede ist, dass alle Heiligen begreifen sollen, *τί τὸ πλάτος καὶ μῆκος καὶ βάθος καὶ ὕψος*, wobei nach Hofmann's richtiger Erklärung die Vorstellung einer alle Christen umfassenden Baulichkeit zu Grunde liegt[2]), so versteht sich dieses dunkel gelassene Bild wiederum aus der Apokalypse. Denn wie der Tempel des irdischen Jerusalem (11, 1), so ist auch der himmlische messbar (21, 15. 17), und auf jene vier Dimensionen führte direct der Ausspruch Offenb. 21, 16 *καὶ ἡ πόλις τετράγωνος*

---

1) Lange, S. 76. 259. 261.
2) IV, 1, S. 138.

κεῖται, καὶ τὸ μῆκος αὐτῆς ὅσον καὶ τὸ πλάτος, wozu J. P. Lange bemerkt: »Hier also erscheint die typische Kubusform der Stiftshütte verwirklicht im höchsten Sinne, und die Breite, Länge, Tiefe und Höhe des göttlichen Heilswaltens nach Eph. 3, 18 hat sich nach der Analogie »Das Wort ward Fleisch« in symbolischer Bedeutsamkeit verkörpert«[1]).

3. Verhältniss zu Matthäus und Marcus.

Unser Verfasser hat ohne Frage den ältesten Stamm der synoptischen Evangelienliteratur bereits gekannt. Dies geht schon aus einzelnen Ausdrücken und Redewendungen hervor, welche er dorther entnimmt. So bieten sich zu *πᾶσα βλασφημία ἀρθήτω ἀφ' ὑμῶν* Eph. 4, 31 als nächste Parallelen Mt. 13, 12. 21, 43. 25, 29. Mr. 4, 25. Luc. 8, 18. 19, 26, zum Imperativ insonderheit Mt. 21, 21 = Mr. 11, 23 dar, während Paulus (1 Kor. 5, 2 = Kol. 2, 14) *αἴρειν ἐκ μέσου ὑμῶν* schreiben würde. Die Zusammenstellung *προσεύχεσθαι καὶ αἰτεῖσθαι* findet sich ausser Kol. 1, 9 nur noch Mr. 11, 24. Dem *οὐ μόνον ἐν τῷ αἰῶνι τούτῳ ἀλλὰ καὶ ἐν τῷ μέλλοντι* Eph. 1, 21 tritt als nächste Parallele Mt. 12, 32 *οὔτε ἐν τούτῳ τῷ αἰῶνι οὔτε ἐν τῷ μέλλοντι* zur Seite. Die dem Paulus fremde Verbindung *πᾶσα ἀκαθαρσία* Eph. 4, 19. 5, 3 stammt aus Mt. 23, 27, wo das Substantiv ausserhalb der Paulinen einzig noch anzutreffen ist. Wenn sich Jesus, an alttestamentliche Stellen anknüpfend, mit einem *λίθος* vergleicht (Mt. 21, 42 = Mr. 12, 10 = Luc. 20, 17. 18. Vgl. Apg. 4, 11. 1 Petr. 2, 7), so heisst derselbe zwar in den angeführten Stellen *κεφαλὴ γωνίας* nach Ps. 118, 22, Eph. 2, 20 dagegen, was sachlich auf dasselbe herauskommt, *ἀκρογωνιαῖος* nach Jes. 28, 16 (vgl. 1 Petr. 2, 6). Der *ἄρχων τῆς ἐξουσίας τοῦ ἀέρος* Eph. 2, 2 erinnert an den *ἄρχων τῶν δαιμονίων* Mt. 9, 34. 12, 24. Mr. 3, 22. Luc. 11, 15, und die *ἄφεσις τῶν ἁμαρτιῶν* Kol. 1, 14 ist ein stehender Artikel in den synoptischen und apostelgeschichtlichen Reden, während der Ausdruck bei Paulus fehlt. Dasselbe gilt von der Form *τὰ (κρυφῇ) γινόμενα* Eph. 5, 12. Das Wort *δειγματίζειν* Kol. 2, 15 begegnet nur noch Mt. 1, 19, *δόμα* Eph. 4, 8 ausser Phil. 4, 17 nur noch Mt. 7, 11 = Luc. 11, 13. Bis in die christologische Terminologie des Verfassers hinein erstreckt sich der Einfluss der synoptischen Lectüre. Aehnlich wie Justin den metaphysischen Hintergrund von Kol. 1, 15 (vgl. V, 3, 1, 2) mit einem vorzugsweise synoptischen Christusbilde verbindet, so ist es auch Kol. 1, 19 doch schliesslich die

---

1) S. 254.

εὐδοκία des Vaters, in Christus seine ganze Fülle wohnen zu lassen — was unmittelbar an Mr. 1, 11 = Mt. 3, 17 = Luc. 3, 22 erinnert [1]).

Es ist nicht nöthig, solcher Berührungen, die allerdings nur durch ihre Menge einige beweisende Kraft haben, noch mehrere anzuführen; denn es lässt sich direct beweisen, dass der Autor ad Ephesios das Matthäus-Evangelium kennt. Ewald meint zwar, er denke bei Eph. 4, 26 an Mt. 5, 23—25, bei den Kindern und Nachahmern Gottes 5, 1 an Mt. 5, 48, bei den *ἐπουράνια* Eph. 1, 3 an Mt. 19, 28. 29 [2]). Aber ebenso gut könnte Mt. 6, 20. 33 zu Grunde liegen, wie dies Kol. 3, 1. 2 sogar wahrscheinlich der Fall ist. Vor Allem aber kann es nicht zufällig sein, wenn das von unserem Verfasser so viel behandelte Wort *μυστήριον* in den Evangelien nur Mt. 13, 11 (= Mr. 4, 11) steht, aber in einem Sinne (*ὑμῖν δέδοται γνῶναι τὰ μυστήρια τῆς βασιλείας, ἐκείνοις δὲ οὐ δέδοται*), welcher nicht blos die stehende Verbindung mit dem Begriffe der *γνῶσις* anbahnt (S. 216), sondern auch unmittelbar auf die von unserem Verfasser ausgeführte Idee der apostolischen Prärogative (Eph. 3, 5 = Kol. 1, 26) hinleiten musste. Einleuchtend ist dann aber auch, dass Kol. 2, 22 *κατὰ τὰ ἐντάλματα καὶ διδασκαλίας τῶν ἀνθρώπων* nach Mt. 15, 9 = Mr. 7, 7 gebildet wurde. Es fällt sogar von hier aus auf die Worte *κατὰ τὴν παράδοσιν τῶν ἀνθρώπων* 2, 8, worauf die eben betrachtete Stelle Kol. 2, 22 zurückblickt, nur ein vermehrter Verdacht, sofern sie aus Mt. 15, 2. 3 = Mr. 7, 3. 5 stammen könnten, während zugleich *ἀπάτη* 2, 8 an Mt. 13, 22 = Mr. 4, 19 erinnert (S. 155). Auch sieht *οὐ κρατῶν τὴν κεφαλήν* Kol. 2, 19 aus wie Nachklang aus Mr. 7, 3 (*κρατοῦντες τὴν παράδοσιν τῶν πρεσβυτέρων*). 4 (*ἄλλα πολλά ἐστιν ἃ παρέλαβον κρατεῖν*). Endlich hat der Verfasser von Eph. 4, 29 *πᾶς λόγος σαπρὸς ἐκ τοῦ στόματος ὑμῶν μὴ ἐκπορευέσθω* offenbar sowohl an Mt. 12, 36 *πᾶν ῥῆμα ἀργὸν ὃ λαλήσουσιν οἱ ἄνθρωποι* [3]), als an Mt. 15, 11 *τὸ ἐκπορευόμενον ἐκ τοῦ στόματος τοῦτο κοινοῖ τὸν ἄνθρωπον* und Mt. 15, 18 *τὰ δὲ ἐκπορευόμενα ἐκ τοῦ στόματος ἐκ τῆς καρδίας ἐξέρχεται* gedacht. Da Parallelen zu den letztgenannten Stellen bei den anderen Synoptikern theils fehlen, theils gerade die beweisenden Worte nicht enthalten, so ist klar, dass bereits für unseren Verfasser das Matthäus-Evangelium das Norm gebende ist. Nur es hat z. B. den Ausspruch, wonach Gott »euer Bedürfen« kennt *πρὸ τοῦ ὑμᾶς αἰτῆσαι αὐτόν* 6, 8, welchen Eph. 3, 20 frei reproducirt (*ὑπερεκπερισσοῦ ὧν αἰτούμεθα*).

---

1) Beyschlag, S. 232. 254 fg. 2) Sieben Sendschreiben, S. 171. 195 fg.
3) Ewald, S. 195.

4. Verhältniss zu den lucanischen Schriften.

Nicht selten erstrecken sich die Berührungen unserer Briefe mit den beiden älteren Synoptikern zugleich auch auf den dritten im Bunde, ja sie gehen den letzteren unter Umständen sogar näher an als jene. So ist zu Eph. 6, 18 *διὰ πάσης . . δεήσεως προσευχόμενοι ἐν παντὶ καιρῷ . . . καὶ εἰς αὐτὸ ἀγρυπνοῦντες* zunächst Luc. 21, 36 *ἀγρυπνεῖτε ἐν παντὶ καιρῷ δεόμενοι* zu vergleichen. Weniger verwandt sind die Stellen Mr. 13, 33 (*ἀγρυπνεῖτε* und *καιρός*, wogegen *καὶ προσεύχεσθε* zu streichen), Mt. 26, 41 = Mr. 14, 38 (*προσεύχεσθε*, aber *γρηγορεῖτε*). Fast scheint somit unsere Stelle, von der aus dem paulinischen Sprachschatze geflossenen *προσκαρτέρησις* abgesehen (S. 147), auf einer combinirten Erinnerung an Mr. 14, 38 (*προσευχῆς . . προσευχόμενοι*) und Luc. 21, 36 (*δεήσεως . . . δεήσει*) zu ruhen. Einige andere Beobachtungen sind wenigstens geeignet, die Aufmerksamkeit bestimmter auf diesen Punkt zu lenken. Die Eph. 3, 9 = Kol. 1, 26 begegnende Verbindung des Wortes *αἰών* mit *ἀπό* kommt sonst nur in lucanischen Schriften vor, hier aber allerdings stets im Singular (*ἀπ' αἰῶνος* Luc. 1, 70. Apg. 3, 21. 15, 18) und in der Bedeutung »von Alters her«. Die Phrase Luc. 1, 51 *διάνοια καρδίας αὐτῶν* könnte Eph. 1, 18 zu den beiden Lesarten *τῆς καρδίας* und *τῆς διανοίας* Veranlassung gegeben haben. Zu der Verbindung *ἐν δικαιοσύνῃ καὶ ὁσιότητι* Eph. 4, 24 ist Luc. 1, 75 zu vergleichen, zumal da das Wort *ὁσιότης* nur diesen beiden Stellen eignet. Der Ausdruck *τὸ δίκαιον* (vgl. S. 165) steht wie Kol. 4, 1 (vgl. Phil. 4, 8) nur noch Luc. 12, 57 (*οὐ κρίνετε τὸ δίκαιον*). Die Worte *καρποφοροῦντες καὶ αὐξανόμενοι εἰς . . . πᾶσαν ὑπομονήν* Kol. 1, 10. 11 verrathen ebenso wenig eine blos zufällige Beziehung zu Luc. 8, 15 *καρποφοροῦσιν ἐν ὑπομονῇ*, als die *ὀσφύες περιεζωσμέναι* Luc. 12, 35 zu Eph. 6, 14 *περιζωσάμενοι τὴν ὀσφύν*, und auch die nicht weit davon (Eph. 6, 11. 13) begegnende *πανοπλία* findet sich sonst nur noch Luc. 11, 22, welche Stelle ihrerseits auch in ihrem Inhalte stark an Kol. 2, 15. Eph. 4, 8 erinnert. Das dem Autor ad Ephesios angehörige (vgl. S. 73 fg. 112) Wort *δόγμα* (Eph. 2, 15 = Kol. 2, 14) ist sonst nur lucanisch (Luc. 2, 1. Apg. 16, 4. 17, 7), und dasselbe gilt von *ἐργασία* (Eph. 4, 19. Luc. 12, 58. Apg. 16, 16. 19. 19, 24. 25), *συγκαθίζειν* (Eph. 2, 6 und Luc. 22, 55), *χαριτοῦν* (Eph. 1, 6 und Luc. 1, 28) und *φρόνησις* (Eph. 1, 8 und Luc. 1, 17). Auch die vielgenannte *σύνεσις* unserer Briefe (S. 216) erscheint ausser 2 Tim. 2, 7 noch Luc. 2, 47 (Mr. 12, 33 und 1 Kor. 1, 19 sind Citate), wie auch *σωματικός* nur Kol. 2, 9. Luc. 3, 22 und 1 Tim. 4, 8 sich findet, und *σωτήριος* ausser

Eph. 6, 17. Tit. 2, 11 nur noch in den lucanischen Schriften (Luc. 2, 30. 3, 6. Apg. 28, 28). Wir beschränken uns vorläufig auf diese Beispiele und weisen nur noch darauf hin, dass die Verwandtschaft, auch wenn wir blos den *πρῶτος λόγος* des Lucas in's Auge fassen, nicht selten das blos lexikalische Gebiet überschreitet. So erinnern die Reden des Zacharias, der Elisabeth, der Maria und des Symeon in der lucanischen Vorgeschichte, was Zusammenfügung und Eigenthümlichkeit des Gedankengangs anlangt, an Perioden wie Eph. 1, 3—14, wie denn auch Luc. 1, 68 mit *εὐλογητὸς ὁ θεός* (= Eph. 1, 3) beginnt.

Brennend wird freilich die lucanische Frage erst durch die auffallenden Parallelen, welche die Apostelgeschichte zu beiden Briefen bietet. Als schlagendstes Beispiel stehe folgendes voran:

Apg. 26, 18.	Kol. 1.
ἀνοῖξαι ὀφθαλμοὺς αὐτῶν, τοῦ ἐπιστρέψαι ἀπὸ σκότους εἰς φῶς καὶ τῆς ἐξουσίας τοῦ σατανᾶ ἐπὶ τὸν θεὸν, τοῦ λαβεῖν αὐτοὺς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν καὶ κλῆρον ἐν τοῖς ἡγιασμένοις πίστει τῇ εἰς ἐμέ.	12. *τῷ ἱκανώσαντι ἡμᾶς εἰς τὴν μερίδα τοῦ κλήρου τῶν ἁγίων ἐν τῷ φωτί,* 13. *ὃς ἐρρύσατο ἡμᾶς ἐκ τῆς ἐξουσίας τοῦ σκότους ......* 14. *ἐν ᾧ ἔχομεν τὴν ἀπολύτρωσιν, τὴν ἄφεσιν τῶν ἁμαρτιῶν.*

Hoekstra beruft sich mit Recht auf diese durch drei Verse hindurchlaufende Identität der Gedanken und Ausdrücke [1], und Ewald citirt zur Kolosserstelle überdies auch noch Apg. 8, 21 *οὐκ ἔστιν σοι μερὶς οὐδὲ κλῆρος ἐν τῷ λόγῳ τούτῳ* [2]. Sofern der Zusammenstellung von *μερίς* und *κλῆρος* Ps. 16, 5 *κύριος μερὶς τῆς κληρονομίας μου* zu Grunde liegt, ist daran zu erinnern, dass, wie unser Schriftsteller (S. 243 fg.), so auch Lucas nachweisbar seine Sprache an der Lectüre von LXX gebildet hat [3]. Von zufälliger Berührung kann gleichwohl nicht die Rede sein, zumal da neben Apg. 8, 21 sofort 8, 23 der *σύνδεσμος* (auch dieses Wort hat sonst nur noch unser Verfasser, vgl. S. 163) *ἀδικίας* als Gegenstück zum *σύνδεσμος τῆς τελειότητος* Kol. 3, 14, neben Apg. 26, 18 sofort 26, 23 der *πρῶτος ἐξ ἀναστάσεως* = Kol. 1, 18 *πρωτότοκος ἐκ τῶν νεκρῶν* steht, und schliesslich auch noch Luc. 22, 53 die *ἐξουσία τοῦ σκότους* (Kol. 1, 13) sich einstellt.

Wie nun aber diese letzte der drei Vertheidigungsreden, welche der Verfasser der Apostelgeschichte in der Darstellung des Processes des Apostels anbringt, so erinnert auch die letzte der drei, damit

1) S. 641 fg. 2) Sendschreiben des Paulus, S. 476.

3) Vgl. meine Synoptischen Evangelien, S. 332 fg.

parallelen[1]) Missionspredigten des Paulus fast ebenso stark an die Epheser- und Kolosserbriefe. Auch hier lenken wir die Aufmerksamkeit zunächst auf diejenige Stelle, wo die Berührung am evidentesten hervortritt:

Apg. 20, 28.	Eph.
προσέχετε οὖν ἑαυτοῖς καὶ παντὶ τῷ ποιμνίῳ, ἐν ᾧ ὑμᾶς τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον ἔθετο ἐπισκόπους, ποιμαίνειν τὴν ἐκκλησίαν τοῦ κυρίου, ἣν περιεποιήσατο διὰ τοῦ αἵματος τοῦ ἰδίου.	4, 11 *αὐτὸς ἔδωκεν.. τοὺς δὲ ποιμένας.*
	5, 25 *Χριστὸς ἠγάπησεν τὴν ἐκκλησίαν καὶ ἑαυτὸν παρέδωκεν ὑπὲρ αὐτῆς.*
	1, 14 *εἰς ἀπολύτρωσιν τῆς περιποιήσεως.*
	1, 7 *τὴν ἀπολύτρωσιν διὰ τοῦ αἵματος αὐτοῦ* (= Kol. 1, 20).

Nachdem schon S. 93 auf die, den Autor ad Ephesios von Paulus unterscheidende Formel *διὰ τοῦ αἵματος* (*τοῦ σταυροῦ*) *αὐτοῦ* und auf ihre, ihn dafür dem Verfasser der Apostelgeschichte näher bringende Combination mit der *περιποίησις* aufmerksam gemacht worden ist, bedarf es hier nur eines Hinweises auf die, gleichfalls für den nachpaulinischen Standpunkt charakteristische Weise, wie beiderorts die von Christus oder dem heiligen Geiste eingesetzten Gemeindebeamten hier weniger als solche, als vielmehr als Kirchenbeamte erscheinen, wie ja schon die *ἐκκλησία τοῦ κυρίου* hier nicht die ephesinische Gemeinde, sondern die Kirche bezeichnet[2]). Nach dieser Richtung findet somit die milesische Rede des Paulus ihre Parallele ebenso sehr im Epheserbriefe, wie in Bezug auf anderweitige, die Irrlehrer angehende Punkte in den Pastoralbriefen[3]).

Aber die Nachwirkungen unserer beiden Briefe verrathen sich auch noch an anderen Stellen der besprochenen Rede. Man vergleiche:

Apg. 20, 18	*ἀπὸ πρώτης ἡμέρας ἀφ' ἧς*	= Kol. 1, 6. 9.
19	*δουλεύων τῷ κυρίῳ*	= Kol. 3, 24.
	μετὰ πάσης ταπεινοφροσύνης	= Eph. 4, 2.
23	*δεσμὰ καὶ θλίψεις*	= Kol. 1, 24. 4, 18. Eph. 3, 1. 4, 1.

1) Vgl. hierüber De Wette = Overbeck: Kurze Erklärung der Apostelgeschichte, 1870, S. 189. 365.

2) Overbeck, S. 348.

3) Overbeck, S. 350.

Apg. 20, 24	*διακονίαν ἣν ἔλαβον διαμαρτύρασϑαι τὸ εὐαγγέλιον τῆς χάριτος τοῦ ϑεοῦ*	=	Kol. 1, 23. 25. Eph. 3, 7. 8.
27	*πᾶσαν τὴν βουλὴν τοῦ ϑεοῦ*	=	Eph. 1, 11.
31	*γρηγορεῖτε*	=	Kol. 4, 2.
	νουϑετῶν ἕνα ἕκαστον	=	Kol. 1, 28.
32	*τῷ δυναμένῳ*	=	Eph. 3, 20.
	ἐποικοδομῆσαι	=	Eph. 2, 20. Kol. 2, 7.
	καὶ δοῦναι κληρονομίαν	=	Eph. 1, 14. Kol. 3, 24.
	ἐν τοῖς ἡγιασμένοις πᾶσιν	=	Eph. 1, 18. Kol. 1, 12.

Je charakteristischer für den Autor ad Ephesios z. B. eine Wendung wie *μετὰ πάσης ταπεινοφροσύνης* ist (vgl. S. 117), desto befremdlicher ihre wörtliche Wiederholung im Munde des Paulus der Apostelgeschichte. Auch hier jedoch liegt die Harmonie noch mehr in der Sache wie im Ausdrucke. Richtig bemerkt De Wette, dass *βουλή* Apg. 20, 27 ungefähr das bedeute, was sonst Paulus *τὸ μυστήριον* nennt [1], worin wir unsererseits einen Lieblingsbegriff unseres Verfassers erkannt haben (S. 214 fg.), und ganz in der Phraseologie des letzteren bewegt sich der aus Apg. 20, 32 angeführte Satz.

Sollte sich nun herausstellen, dass die unzweifelhaft vorliegende Abhängigkeit des Verfassers der Acta von den paulinischen Homologumenen auch auf unsere beiden Briefe ausgedehnt werden muss, so ist es gewiss charakteristisch für seine ganze Auffassung des Apostels, wenn er gerade in der Redaction seiner Reden sich mit Vorliebe an diejenigen Paulinen hält, welche selbst schon den Paulus nur mittelbar zum Wort gelangen lassen und ihn den Zeitverhältnissen jenes Autors um ein Beträchtliches näher rücken. Andererseits wäre es freilich ebenso möglich, dass der letztere dasselbe Verfahren, welches er den paulinischen Briefen gegenüber einschlägt, auch in Bezug auf die paulinischen Reden der Apostelgeschichte beobachtet.

Wir kommen also über die Constatirung des schriftstellerischen Verhältnisses nicht hinaus. Ein solches aber ist freilich mit aller Bestimmtheit zu behaupten. So ist nicht blos der Ausdruck, sondern auch die Vorstellungsweise identisch, wenn z. B. Apg. 2, 39 (vgl. auch 22, 21) die Heiden *οἱ εἰς μακράν* heissen, wie Eph. 2, 13 *οἱ ὄντες μακράν*. Wenn ferner in Uebereinstimmung damit Eph. 2, 17 Christus *εὐηγγελίσατο εἰρήνην τοῖς μακρὰν καὶ τοῖς ἐγγύς*, so wird die letztere Richtung auf Apg. 10, 36 (*τὸν λόγον ὃν ἀπέστειλεν*

1) A. a. O. S. 347.

τοῖς υἱοῖς Ἰσραὴλ εὐαγγελιζόμενος εἰρήνην διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ) besonders betont. Nicht minder erinnert die Art, wie Kol. 1, 26 *ἀπὸ τῶν γενεῶν* steht, an Apg. 14, 16 *ἐν ταῖς παρῳχημέναις γενεαῖς* und 15, 21 *ἐκ γενεῶν ἀρχαίων*. Auch *πατριά* ist Eph. 3, 15 im Sinne von Apg. 3, 25 gebraucht [1]). Sachlich fallen zusammen die Stellen Eph. 1, 20 und Apg. 3, 15, sofern beiderorts gezeigt wird, wie Gott den Messias damit, dass er ihn von den Todten erweckt, zu einem Urheber des Lebens für die an ihn Gläubigen gemacht hat. Ebenso ist das von dem gen Himmel gefahrenen ausgesagte *ἔδωκεν δόματα τοῖς ἀνθρώποις* Eph. 4, 8 ganz im Sinne von Apg. 2, 33 (*ὑψωθεὶς τὴν ἐπαγγελίαν τοῦ πνεύματος τοῦ ἁγίου λαβὼν παρὰ τοῦ πατρὸς ἐξέχεεν τοῦτο*) gemeint. Höchst auffällig ist auch die beiden Schriftstellern gemeinsame Vorstellung vom gebundenen Paulus. Während das Zeitwort *δέειν* bei Paulus nur metaphorisch steht (S. 166), kommt es Kol. 4, 3. Apg. 12, 6. 21, 11. 33. 24, 27 im eigentlichen Sinne vor, meist mit Bezug auf Paulus, welcher Apg. 23, 18. Eph. 3, 1. 4, 1 (Philem. 1, 9. 2 Tim. 1, 8) *ὁ δέσμιος* heisst und Eph. 6, 20. Apg. 28, 20 die *ἅλυσις* trägt. Noch mag bemerkt werden, dass das Wort *ἀπειλή* ausser Eph. 6, 9 nur Apg. 4, 17. 29. 9, 1, *ἐν ὀλίγῳ* Apg. 26, 28. 29 ganz wie Eph. 3, 3 steht und die Eph. 1, 15 begegnende Ersetzung des Possessivpronomens durch *κατά* mit dem Personalpronomen sonst besonders in der Apostelgeschichte häufig ist (vgl. 17, 28. 18, 15. 26, 3).

Dass man jedoch bei Beurtheilung der in diesem Abschnitte beregten Fälle sehr auf der Hut sein muss, erhellt, wenn man sich erinnert, dass ja Lucas selbst in Erzählungsform, Darstellung und Wortvorrath von Paulus abhängig ist [2]). Wenn sich mithin die Formel *διδόναι τόπον τινί* nur Röm. 12, 19. Eph. 4, 27 und Luc. 14, 9 findet, so ist schwer zu sagen, ob beide Nacharbeiter des Paulus hier gleichmässig ihm selbst folgen oder ob überdies noch einer von ihnen auf den Spuren des anderen einhergeht. Dass Lucas jedenfalls auch den Kolosserbrief des Paulus gelesen hat, erhellt z. B. aus den *σπλάγχνα ἐλέους* Luc. 1, 78, worin die *σπλάγχνα οἰκτιρμοῦ* Kol. 3, 12 nachklingen, aus der Vorstellung *εἰς τὸ ἐξαλειφθῆναι ὑμῶν τὰς ἁμαρτίας* Apg. 3, 19, die mit Kol. 2, 14 identisch ist, aus der ganz einzigen Bedeutung, welche *προορᾶν* Apg. 21, 29 (»vorher sehen«, sonst »vor sich sehen«) nach Analogie von *προακούειν* Kol. 1, 5 hat. Ebenso ist es die echte Stelle Kol. 4, 6 *ὁ λόγος ὑμῶν πάντοτε ἐν χάριτι, ἅλατι ἠρτυμένος*, welche nicht blos in der

1) Bleek: Die Briefe an die Kolosser etc., S. 247.
2) Vgl. meine Synoptischen Evangelien, S. 316 fg.

eigenthümlichen Fassung Luc. 14, 34 (vgl. S. 183), sondern auch Luc. 4, 22 in den *λόγοις τῆς χάριτος τοῖς ἐκπορευομένοις ἐκ τοῦ στόματος αὐτοῦ* nachklingt. Aber gerade der Zusatz macht wahrscheinlich, dass Lucas auch schon die Parallele Eph. 4, 29 *λόγος σαπρὸς ἐκ τοῦ στόματος ὑμῶν μὴ ἐκπορευέσθω ἀλλ' ἵνα δῷ χάριν τοῖς ἀκούουσιν* gekannt hat und beide ähnlich lautende Stellen in seinem Ausdrucke combinirt. Ebenso scheint Apg. 9, 31 in dem Tropus »Erbauen« (vgl. auch 20, 32) zunächst nur der in dem ersten Korintherbriefe so häufig begegnende paulinische Sprachgebrauch zu Tage zu treten; aber ausser der Verbalform erinnert namentlich die Zusammenstellung der inconcinnen Vorstellungen *ἐκκλησία οἰκοδομουμένη καὶ πορευομένη τῷ φόβῳ τοῦ κυρίου* an Kol. 2, 6. 7 *ἐν αὐτῷ περιπατεῖτε ἐρριζωμένοι καὶ ἐποικοδομούμενοι ἐν αὐτῷ* (vgl. S. 154).

Wir werden daher bei dem Urtheile stehen bleiben müssen, dass unsere Briefe mit den lucanischen Schriften durch eine eigenthümliche, nicht auf blosem Zufall beruhende Verwandtschaft des Sprachcharakters und des Anschauungskreises verbunden sind, welche Erscheinung mit grösster Wahrscheinlichkeit auf ein Abhängigkeitsverhältniss des dritten Evangeliums und der Apostelgeschichte zurückzuführen sein wird.

5. Verhältniss zum Hebräerbriefe.

Die Stellung unserer Briefe zu den lucanischen Schriften ist der zum Hebräerbrief in vieler Beziehung ähnlich; nur spricht hier die grössere Wahrscheinlichkeit für die entgegengesetzte Erledigung der sich in gleicher Weise ergebenden Alternative. Schon in den Nachweisungen über das Abhängigkeitsverhältniss des Kolosserbriefes von den Paulinen (S. 148 fg. 168 fg.) haben wir promiscue mit den letzteren auch den Hebräerbrief auftreten lassen, erinnern daher hier nur an den gemeinsamen Gebrauch von Substantiven auf *ις* (*ἀνταπόδοσις*, vgl. S. 166), von Formeln wie *ὁ λόγος τοῦ Χριστοῦ* (S. 164), von Wörtern wie *πληροφορία* in dem bestimmten Sinne von Kol. 2, 2 (S. 153) und von *τελειότης* in dem bestimmten Sinne von Kol. 3, 14 (S. 163 fg.), ferner an die sachliche Berührung zwischen Kol. 3, 1. 2 und Hebr. 12, 22 (S. 160), an die Zusammenstellung der *βρῶσις καὶ πόσις* mit dem heiligen Kalender (S. 157. Vgl. auch S. 159), vor Allem aber an die genau identische Auffassung des Gesetzes als eines Typus und Schattens zukünftiger Wahrheit (S. 157 fg. 210).

Nicht minder wandelt der Autor ad Ephesios aber auch in seiner Christologie auf den vom Hebräerbriefe eröffneten Spuren. Denn

in letzterem Schriftstücke begegnen wir zuerst jener eigenthümlichen Synthese des Widersprechenden, welche Veranlassung gab, namentlich den Kolosserbrief schon als Präformation der Zweinaturenlehre aufzufassen. Auf der einen Seite ist *ἀπαύγασμα τῆς δόξης καὶ χαρακτὴρ τῆς ὑποστάσεως αὐτοῦ* Hebr. 1, 3 identisch mit der Betrachtung des Sohnes als des Sichtbaren an Gott (Kol. 1, 15 *εἰκὼν τοῦ θεοῦ τοῦ ἀοράτου*); heisst doch im Unterschiede zu ihm Gott selbst ausser im Kolosserbriefe nur noch Hebr. 11, 27 und 1 Tim. 1, 17 *ὁ ἀόρατος*. Andererseits kehrt wie Kol. 1, 15. 18 auch Hebr. 1, 6 der Titel *πρωτότοκος* wieder, und zwar in entschiedener Beziehung zur *οἰκουμένη*, also nicht in dem Sinne eines menschheitlichen Verhältnisses, wie Röm. 8, 29, sondern durchaus kosmisch. Dass aber auch der Hebräerbrief die Consequenz des Ausdruckes gerade so zieht, wie wir sie im Kolosserbriefe gezogen fanden (S. 238), ist 3, 2 (*πιστὸν ὄντα τῷ ποιήσαντι αὐτόν*) mit dürren Worten gesagt.

In Bezug auf das, im Hebräerbriefe ausgeführte, hohepriesterliche Heilswerk ist schon oben (S. 93) auf die Uebereinstimmung der Stelle Hebr. 9, 12 mit Eph. 1, 7 in Bezug auf die beiderorts gelehrte (*ἀπο*)*λύτρωσις διὰ τοῦ ἰδίου* (oder *αὐτοῦ*) *αἵματος* hingewiesen worden. Auch sonst findet gerade auf diesem Gebiete eine weitgehende Gemeinsamkeit der zu Gebote stehenden Terminologie statt. So kommt das Wort *ἁγιάζειν* zwar bei Paulus vor, gehört aber doch recht eigentlich in das Sprachgebiet des Hebräerbriefes, wo es so oft begegnet als in allen echten Paulinen zusammengenommen (6 mal). Nach Paulus sind die Christen *ἡγιασμένοι ἐν Χριστῷ* (1 Kor. 1, 2. 6, 11) oder *ἐν πνεύματι ἁγίῳ* (Röm. 15, 16) und heiligen darum, wiewohl selbst stetiger Heiligung auch fürder bedürfend (1 Thess. 5, 23), selbst wieder diejenigen, welche mit ihnen in Berührung kommen (1 Kor. 7, 14). Aber ausdrücklich in den *ἁγιασμός* setzt Paulus den Zweck des Versöhnungstodes nicht, welcher vielmehr in der Rechtfertigung beruht. Wohl aber sagt der Hebräerbrief 13, 12 *διὸ καὶ Ἰησοῦς ἵνα ἁγιάσῃ διὰ τοῦ ἰδίου αἵματος τὸν λαὸν ἔξω τῆς πύλης ἔπαθεν*, und zum Theil bis auf's Wort übereinstimmend wird Eph. 5, 26 der Zweck der liebevollen Dahingabe Christi an die Gemeinde darein gesetzt *ἵνα αὐτὴν ἁγιάσῃ* (vgl. damit auch Hebr. 2, 11. 10, 10. 14. 29). — Schliesslich noch einige Bemerkungen von mehr lexikalischer Art. Während nur Paulus das Substantiv *ἀγρυπνία* kennt (2 Kor. 6, 5. 11, 27), kommt das Zeitwort *ἀγρυπνεῖν* in der gesammten epistolischen Literatur blos Hebr. 13, 17 und Eph. 6, 18 vor, und zwar in demselben prägnanten Sinn. Häufig wie die Paulinen gebraucht der Hebräerbrief das Wort *αἷμα*. Während aber die gewöhnliche Formel *σὰρξ*

καὶ αἷμα lautet (Mt. 16, 17. 1 Kor. 15, 50. Gal. 1, 16), bieten die Stellen Hebr. 2, 14 und Eph. 6, 12 die Folge *αἷμα καὶ σάρξ*. — Auffällig ist die blos Hebr. 3, 12 und Kol. 2, 8 sich findende Verbindung *βλέπετε μή* (*ποτε*) *ἔσται*. — Die *ἐπαγγελία* ist Eph. 3, 6 gerade so speciell auf die messianische Verheissung zu beziehen, wie Hebr. 6, 15. 17. 10, 36. 11, 39, was jedoch allerdings nicht ohne Analogie bei Paulus ist. — Das Wort *κραυγή* kommt in der epistolischen Literatur des N. T. blos Eph. 4, 31 und Hebr. 5, 7 vor. — Die Formel *εἰς ἀπολύτρωσιν* (Eph. 1, 14 = Hebr. 9, 15) ist unpaulinisch. — Wie Eph. 1, 11 ist *βουλή* auch Hebr. 6, 17 gebraucht, anders 1 Kor. 4, 5 (sonst nicht bei Paulus). — Der *διάβολος* des Epheserbriefes (vgl. S. 5) kommt auch Hebr. 2, 14 vor. — Paulus kennt nicht das Wort *ἡλικία* (Eph. 4, 13 = Hebr. 11, 11). — Dem *ἐν ᾧ ἔχομεν τὴν παρρησίαν καὶ τὴν προσαγωγήν* Eph. 3, 12 entspricht *προσερχώμεθα οὖν μετὰ παρρησίας* Hebr. 4, 16. — Die unpaulinische *καταβολὴ κόσμου* begegnet, wie Eph. 1, 4, so auch Hebr. 4, 3. 9, 26, freilich auch sonst im N. T. — Ebenso ist das *ἐκάθισεν ἐν δεξιᾷ θεοῦ* zwar synoptisch, in der epistolischen Literatur aber ausser beim Autor ad Ephesios (1, 20) nur noch im Hebräerbriefe vorfindlich (vgl. S. 160). — Das Wort *ὑπεράνω* findet sich nur Eph. 1, 21. 4, 10. Hebr. 9, 5, und zu *ὑπεράνω πάντων τῶν οὐρανῶν* Eph. 4, 10 citirt überdies Bleek treffend als Parallelen Hebr. 4, 14. 7, 26 [1]). Reuss endlich citirt als ein Wort, welches man im Epheserbrief für unpaulinisch ausgebe, etwas spöttisch »sogar *ἄφεσις*« [2]). Aber wenigstens in der gesammten epistolischen Literatur findet sich dieser bedeutende Terminus in der That nur Eph. 1, 7 = Kol. 1, 14 und Hebr. 9, 22. 10, 18.

6. Verhältniss zu den Pastoralbriefen.

Der spätere Paulinismus, welchen wir im Epheserbriefe wahrnehmen, berührt sich mehrfach mit dem Sprachgebrauche, dem Wortvorrath und dem Vorstellungskreise der Pastoralbriefe, wodurch unser Resultat nur an Festigkeit gewinnen kann. Wir brauchen übrigens in dieser Beziehung nur an gelegentlich schon Bemerktes zu erinnern, wie an die beiderlei Briefstücken gemeinsame Vorstellung vom gefangenen Paulus (Kol. 4, 3. Eph. 3, 1. 4, 1. 6, 20. 2 Tim. 1, 8), an die Uebereinstimmung, womit hier wie dort die christliche Ethik sich bereits in eine, die einzelnen Stände berührende Pflichtenlehre gliedert (S. 166), während der spiritualistischen Askese dieselbe Op-

1) S. 259. 2) S. 107.

position geboten wird (S. 159). Ebenso übereinstimmend ist die Vernachlässigung des Unterschiedes zwischen der Herrschaft Christi und der Herrschaft Gottes (S. 229), die Bezeichnung des Teufels (S. 5. 101), die Bestimmung des Verhältnisses von Glaube und Liebe (S. 212), der eigenthümliche Gebrauch von *διδασκαλία* (S. 217), die Bezeichnung des Publicums durch *οἱ ἀκούοντες* (S. 217), die Optativform *δῴη* (S. 135), die Verbindung der Begriffe *χάρις* und *διδόναι* (S. 138), so wie auch die von *προσευχή* und *δέησις* (S. 147).

Im Gebrauche derartiger Bildungen und Verbindungen sind übrigens wahrscheinlich die Pastoralbriefe abhängig von unseren Schriftstücken, wiewohl die mit einiger Sicherheit zu constatirenden Fälle nur den ursprünglichen Kolosserbrief betreffen. So wirkt Kol. 1, 5 in 2 Tim. 4, 8 (S. 170), Kol. 2, 1 theils in 1 Tim. 4, 10 (S. 175), theils in 1 Tim. 6, 12. 2 Tim. 4, 7 (S. 176) nach. Sollte sich endlich ergeben, dass die Doxologie Röm. 16, 25—27 vom Autor ad Ephesios herrührt (V, 5, 2), so müsste eine Abhängigkeit der Pastoralbriefe von letzterem vorab mit Bezug auf 1 Tim. 1, 17, zumal bei der Lesart *σοφῷ* [1]), ausserdem aber noch bezüglich aller der von Lucht [2]) aufgeführten Stellen angenommen werden, in welchen die Pastoralbriefe sich sonst noch mit jener Doxologie berühren.

7. Verhältniss zum Jakobusbriefe.

Mayerhoff hat aufmerksam gemacht auf das Jak. 1, 22 wie Kol. 2, 4 erscheinende *παραλογίζεσθαι* [3]) und die Jak. 1, 26. 27 wie Kol. 2, 18 auftretende *θρησκεία* (sonst nur Apg. 26, 5) [4]). Dem könnte *ἡλίκος*, was ausser Kol. 2, 1 nur noch Jak. 3, 5 steht, ferner der eigenthümliche Gebrauch von *κενός* Kol. 2, 8. Eph. 5, 6 und Jak. 2, 20, endlich auch noch die Parallele von *πᾶσα πικρία καὶ θυμὸς καὶ ὀργή* Eph. 4, 31, und Jak. 3, 14 *ζῆλος πικρός* an die Seite gesetzt werden. Aber Beweisendes haben alle diese Beobachtungen nichts. Eher liesse sich die Abwandlung des *πατὴρ τῶν οἰκτιρμῶν* 2 Kor. 1, 3 in einen *πατὴρ τῆς δόξης* Eph. 1, 17 (vgl. aber S. 134) aus hereinspielender Reminiscenz an Jak. 2, 1 *ὁ Χριστὸς τῆς δόξης*, oder die negative Mahnung Eph. 4, 27 *μηδὲ δίδοτε τόπον τῷ διαβόλῳ* als Nachwirkung der positiven Kehrseite Jak. 4, 7 *ἀντίστητε τῷ διαβόλῳ καὶ φεύξεται ἀφ' ὑμῶν* erklären.

1) Vgl. Lucht, S. 95. 113.
2) S. 99 fg. 104 fg.
3) S. 23. 4) S. 21.

8. Verhältniss zum ersten Petrusbriefe.

Ungleich mehr Anhaltspunkte für ein vergleichendes Verfahren bietet der erste Petrusbrief, auf dessen eigenthümliches Verhalten zu unseren beiden Schriftstücken schon Schwegler hingewiesen hat[1]. Wir betrachten zuerst die Parallelen des Kolosserbriefes.

Kol. 1.	1. Petr. 1.
3. εὐχαριστοῦμεν τῷ θεῷ	3. εὐλογητὸς ὁ θεὸς ... ὁ ἀναγεννήσας ἡμᾶς εἰς ἐλπίδα ζῶσαν,
5. διὰ τὴν ἐλπίδα τὴν ἀποκειμένην ὑμῖν ἐν τοῖς οὐρανοῖς, ἣν προηκούσατε.	4. εἰς κληρονομίαν ... τετηρημένην ἐν οὐρανοῖς
	10. προφητεύσαντες
	11. προμαρτυρόμενον.

Der Kolosserbrief bietet hier in bündigem Gedankengange die Elemente, welche der Petrusbrief behandelt, was besonders in der Ausführung über die himmlische Garantirtheit der Hoffnung deutlich wird; auch der rein äusserlich scheinende Nachklang, welchen die Zusammensetzung mit *πρό* findet, gewinnt an Bedeutung, wenn man sich der ähnlichen Nachwirkung erinnert, welche *προακούειν* in dem *προορᾶν* der Apostelgeschichte (vgl. S. 254) gefunden hat.

Kol. 1.	1 Petr. 2.
12. τῷ πατρὶ τῷ ἱκανώσαντι ἡμᾶς εἰς τὴν μερίδα τοῦ κλήρου τῶν ἁγίων ἐν τῷ φωτί,	9. λαὸς εἰς περιποίησιν ὅπως τὰς ἀρετὰς ἐξαγγείλητε τοῦ ἐκ σκότους ὑμᾶς καλέσαντος εἰς τὸ θαυμαστὸν αὐτοῦ φῶς,
13. ὃς ἐρρύσατο ἡμᾶς ἐκ τῆς ἐξουσίας τοῦ σκότους καὶ μετέστησεν εἰς τὴν βασιλείαν τοῦ υἱοῦ τῆς ἀγάπης αὐτοῦ.	10. οἵ ποτε οὐ λαός, νῦν δὲ λαὸς θεοῦ.

Es ist im Wesentlichen dieselbe Thätigkeit Gottes, welche beschrieben wird, wobei zu beachten, dass auch 1 Petr. 2, 10 durch den Gedanken der Berufung **εἰς τὴν μερίδα τοῦ κλήρου τῶν ἁγίων** veranlasst ist. In beiden Fällen muss daher mit Hoekstra auf Abhängigkeit des Petrusbriefes erkannt werden[2].

Kol. 1.	1 Petr.
22. ἐν τῷ σώματι τῆς σαρκὸς αὐτοῦ ..	2, 24. ἐν τῷ σώματι αὐτοῦ.
23. τῇ πίστει τεθεμελιωμένοι καὶ ἑδραῖοι καὶ μὴ μετακινούμενοι.	5, 9. στερεοὶ τῇ πίστει.
	5, 10. καταρτίσει, στηρίξει, σθενώσει, θεμελιώσει.

Allerdings nicht mehr als Anklänge. Aber zufällig ist es doch

---

1) Nachapostolisches Zeitalter, II, S. 8 fg. 2) S. 650.

nicht, dass *θεμελιοῦν* ausser Mt. 7, 25 = Luc. 6, 48 nur in der nachpaulinischen Briefliteratur (vgl. S. 50) gebraucht wird.

Kol.	1 Petr.
3, 8. *ἀπόθεσθε καὶ ὑμεῖς τὰ πάντα, ὀργὴν θυμὸν κακίαν βλασφημίαν αἰσχρολογίαν ἐκ τοῦ στόματος ὑμῶν.*	2, 1. *ἀποθέμενοι πᾶσαν κακίαν καὶ πάντα δόλον καὶ ὑποκρίσεις καὶ φθόνους καὶ πάσας καταλαλιάς.*

Hier wie dort ist in ganz ähnlichen Ausdrücken vom Ablegen der Zungensünden die Rede. Der Umstand, dass Kol. 3, 9. 10 vom Ausziehen des alten und Anziehen des neuen Menschen gesprochen wird, konnte möglicher Weise sogar für den Verfasser des Petrusbriefes eine Veranlassung werden, mit *ὡς ἀρτιγέννητα βρέφη* 2, 2 fortzufahren. Allein abgesehen davon, dass die Idee der Wiedergeburt ja auch kurz zuvor (1 Petr. 1, 23) berührt war, begegnet eine ganz ähnliche Gedankenverbindung auch im Epheserbriefe, wo die Aufforderung zur Erneuerung von einem *ἀποθέσθαι* (4, 22) und *ἀποθέμενοι τὸ ψεῦδος* (4, 25) eingefasst erscheint.

Kol.	1 Petr.
3, 17. *πάντα ἐν ὀνόματι κυρίου Ἰησοῦ, εὐχαριστοῦντες τῷ θεῷ πατρὶ δι' αὐτοῦ.*	4, 11. *ἵνα ἐν πᾶσι δοξάζηται ὁ θεὸς διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ.*
3, 25. *ὁ γὰρ ἀδικῶν κομίσεται ὃ ἠδίκησεν καὶ οὐκ ἔστιν προσωποληψία.*	1, 17. *τὸν ἀπροσωπολήμπτως κρίνοντα.*

Bezüglich der ersten Parallele findet wenigstens eine Verwandtschaft des Gedankens statt; die zweite legt es nahe, den Ausdruck und Begriff des ohne Ansehen der Person Richtenden aus Kol. 3, 25 oder auch Eph. 6, 9 abzuleiten. Dass aber beide Briefe in der Beurtheilung des Verhältnisses der alttestamentlichen Prophetie zur neutestamentlichen Erfüllung übereinstimmen, wurde schon oben (S. 211) nachgewiesen.

Zum Epheserbriefe liefert der erste Petrusbrief so viele Parallelen, dass man beide durchgehends mit einander vergleichen kann [1]. Wie der Epheserbrief als ein Rundschreiben gedacht ist (S. 132), so wird der Petrusbrief (1, 1) ausdrücklich als ein solches bezeichnet. Ganz auf der Hand liegend ist die schriftstellerische Beziehung gleich in der Eingangsperiode beider Briefe.

1 Petr. 1.	Eph. 1.
3. *εὐλογητὸς ὁ θεὸς καὶ πατὴρ τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ, ὁ ἀναγεννήσας ἡμᾶς,*	3. *εὐλογητὸς ὁ θεὸς καὶ πατὴρ τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ, ὁ εὐλογήσας ἡμᾶς,*

1) Credner: Einleitung, S. 635 fg.

1 Petr. 1.	Eph. 1.
5. φρουρουμένους	5. προορίσας ἡμᾶς
6. ἐν ῳ ἀγαλλιᾶσθε	7. ἐν ᾧ ἔχομεν
8. ὃν οὐκ ἰδόντες ἀγαπᾶτε	8. ἧς ἐπερίσσευσεν
	9. γνωρίσας
9. κομιζόμενοι	11. ἐν ᾧ ..... προορισθέντες
10. περὶ ἧς	13. ἐν ᾧ καὶ ... ἀκούσαντες
11. ἐρευνῶντες	ἐν ᾧ .... πιστεύσαντες
12. οἷς	14. ὅς
13. διὸ ἀναζωσάμενοι	15. διὰ τοῦτο κἀγὼ ἀκούσας.

Die Regelmässigkeit, womit hier nach der identischen Doxologie Participien und Relative sich ablösen, bis die Periode abgewickelt ist und mit *διό* eine neue anheben kann, entzieht sich um so mehr jeder etwaigen Erklärung aus Zufall, als auch der Inhalt der Periode sofort wieder mit dem Epheserbriefe, und zwar zumeist mit der unmittelbar folgenden Periode Eph. 1, 15 — 23 stimmt. Man vergleiche

1 Petr. 1.	Eph. 1.
3. ὁ κατὰ τὸ πολὺ αὐτοῦ ἔλεος ἀναγεννήσας ἡμᾶς εἰς ἐλπίδα ζῶσαν δι' ἀναστάσεως Ἰησοῦ Χριστοῦ ἐκ νεκρῶν	18. πεφωτισμένους ... εἰς τὸ εἰδέναι ὑμᾶς τίς ἐστιν ἡ ἐλπὶς τῆς κλήσεως αὐτοῦ καὶ τίς ὁ πλοῦτος τῆς δόξης τῆς κληρονομίας αὐτοῦ ἐν τοῖς ἁγίοις,
4. εἰς κληρονομίαν	19. καὶ τί τὸ ὑπερβάλλον μέγεθος τῆς δυνάμεως αὐτοῦ εἰς ἡμᾶς τοὺς πιστεύοντας κατὰ τὴν ἐνέργειαν τοῦ κράτους τῆς ἰσχύος αὐτοῦ,
5. τοὺς ἐν δυνάμει θεοῦ φρουρουμένους διὰ πίστεως.	20. ἣν ἐνήργησεν ἐν τῷ Χριστῷ ἐγείρας αὐτὸν ἐκ νεκρῶν (2, 4 ὁ θεὸς πλούσιος ὢν ἐν ἐλέει διὰ τὴν πολλὴν ἀγάπην αὐτοῦ)

Hier ist zu beachten, wie beiderorts die *ἐλπίς* hervorgehoben und als ihr Gegenstand die *κληρονομία* genannt wird, beiderorts die Auferstehung Christi als letzter Grund derselben erscheint, beiderorts die *δύναμις θεοῦ* in eine Beziehung zur *πίστις* gesetzt ist; nicht minder, wie die Verbindung *καὶ τίς ὁ πλοῦτος τῆς κληρονομίας αὐτοῦ* in der Weise aufgelöst wird, dass aus dem *πλοῦτος* und einer Reminiscenz aus Eph. 2, 4 das *κατὰ τὸ πολὺ αὐτοῦ ἔλεος* erwächst, während die *κληρονομία* verselbständigt und der *ἐλπίς* coordinirt wird.

Eine nicht minder auffällige Parallele bietet sich dar zwischen 1 Petr. 1, 10—12 und Eph. 3, 5. 10. Schon oben (S. 211) sahen wir, dass beiden Stellen, und nur ihnen im N. T., gemeinsam ist

der Gedanke, dass der Inhalt der prophetischen Weissagung nicht sowohl ihren ersten Verkündigern, als vielmehr erst uns ein Gegenstand klaren Bewusstseins geworden sei. Aber auch die Wahl der Worte lässt über das Parallelitätsverhältniss keinen Zweifel übrig.

1 Petr. 1.	Eph. 3.
10. προφῆται	5. ὃ ἑτέραις γενεαῖς οὐκ ἐγνωρίσθη ... ὡς νῦν ἀπεκαλύφθη τοῖς ... προφήταις ἐν πνεύματι
11. ἐρευνῶντες εἰς τίνα ... καιρὸν ἐδήλου τὸ ἐν αὐτοῖς πνεῦμα	10. ἵνα γνωρισθῇ νῦν ...
12. οἷς ἀπεκαλύφθη ὅτι οὐχ ἑαυτοῖς ἡμῖν δὲ διηκόνουν αὐτά, ἃ νῦν ἀνηγγέλη.	

Nur geht der Verfasser des Petrusbriefes dadurch noch über den Autor ad Ephesios hinaus, dass er das *ἀπεκαλύφθη*, welches dieser erst den Zeitgenossen der Erfüllung beilegt, schon auf die Propheten selbst bezieht, so dass diese durch Offenbarung ein Wissen um ihr Nicht-Wissen bezüglich des Inhalts der Offenbarung empfangen haben. In dieser Beziehung correspondiren sich später auch noch die Stellen 1 Petr. 1, 20 und Eph. 3, 9. Und wenn nach Eph. 3, 10 die Engel das Heilswerk, welches ihnen bisher ein Geheimniss war, zu ihrer Ueberraschung erfahren, so geben sie sich 1 Petr. 1, 12 wenigstens Mühe, in dasselbe einzudringen.

Ebenso klar zu Tage liegt die Parallele zwischen den Stellen

1 Petr. 1.	Eph. 2.
13. ἀναζωσάμενοι τὰς ὀσφύας τῆς διανοίας ...	3. ἐν οἷς καὶ ἡμεῖς πάντες ἀνεστράφημέν ποτε ἐν ταῖς ἐπιθυμίαις τῆς σαρκὸς ἡμῶν, ποιοῦντες τὰ θελήματα τῆς σαρκὸς καὶ τῶν διανοιῶν.
14. μὴ συσχηματιζόμενοι ταῖς πρότερον ἐν τῇ ἀγνοίᾳ ὑμῶν ἐπιθυμίαις,	
15. ἀλλὰ ... ἅγιοι ἐν πάσῃ ἀναστροφῇ γενήθητε	
17. ἀναστράφητε.	

Abgesehen von der etwas künstlichen Stellung, welche der Ausdruck des Epheserbriefes *ἀνεστράφημεν* im Petrusbriefe (*τὸν χρόνον ἀναστράφητε*) gewinnt, ist schon die Aufnahme dieses Zeitwortes selbst zu beachten, so wie seine Umbildung in das übrigens auch Eph. 4, 22 stehende Substantiv *ἀναστροφή*. Ebenso werden aus den *ἐπιθυμίαι τῆς σαρκός* die *σαρκικαὶ ἐπιθυμίαι* 1 Petr. 2, 11, aus *θέλημα τῆς σαρκός* das *θέλημα* (*βούλημα*) *τῶν ἐθνῶν* 1 Petr. 4, 3, und kehrt das dem Autor ad Ephesios specifisch eignende Wort *διάνοια* in dem etwas gewagten Bilde *ὀσφύες τῆς διανοίας* wieder.

Unverkennbarer Anklang liegt auch vor:

1 Petr. 1.	Eph.
18. ἐλυτρώθητε ἐκ τῆς ματαίας ὑμῶν ἀναστροφῆς πατροπαραδότου,	4, 17. μηκέτι . . . περιπατεῖν καθὼς καὶ τὰ λοιπὰ ἔθνη περιπατεῖ ἐν ματαιότητι τοῦ νοὸς αὐτῶν
19. ἀλλὰ τιμίῳ αἵματι ὡς ἀμνοῦ ἀμώμου καὶ ἀσπίλου Χριστοῦ	1, 4. ἐξελέξατο ἡμᾶς ἐν αὐτῷ πρὸ καταβολῆς κόσμου εἶναι ἡμᾶς ἁγίους καὶ ἀμώμους κατενώπιον αὐτοῦ
20. προεγνωσμένου μὲν πρὸ καταβολῆς κόσμου.	7. ἐν ᾧ ἔχομεν τὴν ἀπολύτρωσιν διὰ τοῦ αἵματος αὐτοῦ.

Von der ἄγνοια, von welcher der Epheserbrief gleich nachher (4, 18) redet, hat der Petrusbrief gerade zuvor gesprochen (1, 14). Das aus der zweiten Stelle des Epheserbriefes im Rest bleibende ἐξελέξατο klang schon in 1 Petr. 1, 1 ἐκλεκτοῖς an. Die dritte ist mit 1 Petr. 1, 18 durch den Begriff der Loskaufung, mit 1 Petr. 1, 19 durch das sie vermittelnde Blut Christi verbunden. Heisst Christus 1 Petr. 1, 19 ἄμωμος, was nach Eph. 1, 4 der Christ werden soll, so hat dieses Wort der Petrusbrief mit ἄσπιλος verbunden, wie Eph. 5, 27 mit σπίλος. Endlich besagt 1 Petr. 1, 19 in Verbindung mit dem Folgenden, dass uns Gott durch den prädestinirten Christus erlöst, Eph. 1, 4 dagegen, dass er uns zur Erlösung durch Christus prädestinirt habe — also wesentlich das Gleiche. Eine Vermittelung beider Formen liegt übrigens schon Eph. 1, 9 vor, wie sich hier überhaupt folgende Stellen entsprechen:

1 Petr.	Eph.
1, 20. προεγνωσμένου πρὸ καταβολῆς κόσμου, φανερωθέντος δὲ ἐπ' ἐσχάτου τῶν χρόνων.	1, 4. ἐξελέξατο ἡμᾶς ἐν αὐτῷ πρὸ καταβολῆς κόσμου.
	9. γνωρίσας ἡμῖν . . . κατὰ τὴν εὐδοκίαν αὐτοῦ ἣν προέθετο ἐν αὐτῷ
	3, 5. νῦν ἀπεκαλύφθη
	9. φωτίσαι πάντας τίς ἡ οἰκονομία τοῦ μυστηρίου τοῦ ἀποκεκρυμμένου ἀπὸ τῶν αἰώνων.

Oben wurde gezeigt, dass die Stelle 1 Petr. 2, 1. 2 im Allgemeinen zu Eph. 4, 22—25 stimmt (S. 260); so correspondirt auch dem χρηστός 1 Petr. 2, 3 nach Gedanken und Ausdruck die χρηστότης Eph. 2, 7. Deutlicher noch wird das schriftstellerische Verhältniss in folgenden Parallelen:

1 Petr. 2.	Eph. 2.
4. πρὸς ὃν προσερχόμενοι, λίθον ζῶντα . . .	18. δι' αὐτοῦ ἔχομεν τὴν προσαγωγὴν
5. καὶ αὐτοὶ ὡς λίθοι ζῶντες οἰκοδομεῖσθε, οἶκος πνευματικός	19. . . . οἰκεῖοι τοῦ θεοῦ,
6. . . . λίθον ἀκρογωνιαῖον.	20. ἐποικοδομηθέντες ἐπὶ τῷ θεμελίῳ . . . ὄντος ἀκρογωνιαίου αὐτοῦ Χριστοῦ Ἰησοῦ,

1 Petr. 2.	Eph. 2.
	21. ἐν ᾧ πᾶσα οἰκοδομὴ . . . αὔξει εἰς ναὸν ἅγιον ἐν κυρίῳ,
	22. ἐν ᾧ καὶ ὑμεῖς συνοικοδομεῖσθε εἰς κατοικητήριον τοῦ θεοῦ.

Die auch 4, 17 wieder erscheinende Vorstellung vom *οἶκος τοῦ θεοῦ* hat der Briefsteller sichtlich aus dem Epheserbriefe (*κατοικητήριον τοῦ θεοῦ*), wie auch sein *οἰκοδομεῖσθε* an das *συνοικοδομεῖσθε* hier erinnert, und das Citat Jes. 28, 16 durch den Eph. 2, 20 vorfindlichen *ἀκρογωνιαῖον* veranlasst ist.

Auf dieselbe Epheserstelle kommt, nachdem 1 Petr. 2, 9 vorübergehend die *περιποίησις* aus Eph. 1, 14 angeklungen, der Verfasser gleich 1 Petr. 2, 11 wieder zurück, wo die *πάροικοι καὶ παρεπίδημοι* (vgl. 1, 17) an die *ξένοι καὶ πάροικοι* Eph. 2, 19 erinnern, und von einer *ἡμέρα ἐπισκοπῆς* redet 1 Petr. 2, 12 wie Eph. 4, 30 von *ἡμέρα ἀπολυτρώσεως*. Bei der Ermahnung an die Sklaven 1 Petr. 2, 18 scheint Eph. 6, 5 um so mehr vorgeschwebt zu haben, als nicht blos das *ὑποτασσόμενοι* an die allgemeine, von unserem Verfasser auch 1 Petr. 5, 5 wiederholte Ueberschrift der Haustafel Eph. 5, 21 erinnert, sondern auch das *ἐν παντὶ φόβῳ* sowohl an *ἐν φόβῳ Χριστοῦ* Eph. 5, 21, als an *μετὰ φόβου καὶ τρόμου* Eph. 6, 5 seine Parallele hat. Ganz unzweifelhaft bestätigt wird diese Vermuthung, wenn gleich 1 Petr. 3, 1. 5 (*αἱ γυναῖκες ὑποτασσόμεναι τοῖς ἰδίοις ἀνδράσιν*) das *ὑποτασσόμενοι* Eph. 5, 21 wieder aufgenommen und mit seinem Fortgang (Eph. 5, 22 *αἱ γυναῖκες τοῖς ἰδίοις ἀνδράσιν*) begleitet erscheint. Sogar noch innerhalb der an die Weiber gerichteten Ermahnung erinnert 1 Petr. 3, 4 der *κρυπτὸς τῆς καρδίας ἄνθρωπος* an den *ἔσω ἄνθρωπος* Eph. 3, 16, und zum Schlusse werden 1 Petr. 3, 7 die Männer nach Vorbild von Eph. 5, 25 angeredet und ermahnt.

Entschiedener tritt die Anlehnung an den Epheserbrief wieder hervor gegen Schluss des dritten Kapitels, wo nicht blos 1 Petr. 3, 18 das *ἵνα ἡμᾶς προσαγάγῃ τῷ θεῷ* an Eph. 2, 18 (*δι' αὐτοῦ ἔχομεν τὴν προσαγωγὴν πρὸς τὸν πατέρα*) erinnert, sondern namentlich die Stelle vom Descensus ad inferos 1 Petr. 3, 19. 20 die älteste Auslegung von Eph. 4, 8—10 darstellt. Der Schluss aber bringt eine vollständige Parallele.

1 Petr. 3.	Eph. 1.
22. ὅς ἐστιν ἐν δεξιᾷ τοῦ θεοῦ πορευθεὶς εἰς οὐρανόν,	20. ἐκάθισεν ἐν δεξιᾷ αὐτοῦ ἐν τοῖς ἐπουρανίοις
ὑποταγέντων αὐτῷ ἀγγέλων καὶ ἐξουσιῶν καὶ δυνάμεων.	21. ὑπεράνω πάσης ἀρχῆς καὶ ἐξουσίας καὶ δυνάμεως . . .
	22. καὶ πάντα ὑπέταξεν.

Im vierten Kapitel entspricht die Beschreibung des heidnischen Wandels 4, 3 einigermaassen der Stelle Eph. 4, 17, noch mehr Einiges in der Art, wie 4, 10. 11 unter Erinnerung an Röm. 12, 3—6 die verschiedenen *χαρίσματα* behandelt werden, den gleichfalls von jener Paulusstelle abhängigen Versen Eph. 4, 7. 11. 12. Besonders erinnert *ἕκαστος καθὼς ἔλαβε χάρισμα* 1 Petr. 4, 10 an *ἑνὶ δὲ ἑκάστῳ ἡμῶν ἐδόθη ἡ χάρις* Eph. 4, 7.

Auffallend ist, dass, wie der Anfang, so auch der Schluss des Petrusbriefes die deutlichste Berücksichtigung des Originals verräth, wie aus Vergleichung von 1 Petr. 5, 8. 9 mit Eph. 6, 10—17 hervorgeht. Wie Eph. 6, 11 so heisst auch 1 Petr. 5, 8 der Widersacher *διάβολος*, nicht *σατανᾶς* (so bei Paulus), wie dort *πρὸς τὸ δύνασθαι ὑμᾶς στῆναι πρὸς τὰς μεθοδείας τοῦ διαβόλου* die Tendenz der ganzen Rede angibt, so 1 Petr. 5, 9 *ᾧ ἀντίστητε στερεοὶ τῇ πίστει*.

Bei solcher Sachlage bilden die beiden mit einander verglichenen Briefe wieder ein Problem für sich. Die Lösung desselben kann aber auf keinen Fall darin liegen, dass man den Epheserbrief in Abhängigkeit vom ersten Petrusbriefe setzt[1]), welche Annahme bei Voraussetzung der Echtheit des ersteren sogar zum baaren Nonsens führt[2]); sondern ein genügender Erklärungsgrund kann nur in der umgekehrten Annahme gefunden werden, es sei denn, dass sich aus anderen Gründen die Identität des Urhebers als wahrscheinlich erwiese, welcher auf diese Weise das eine Mal den Paulus, das andere Mal den Petrus zum Wort gelangen liesse — eine Annahme, welcher indessen schon chronologische Bedenken entgegentreten dürften. Aber in einem möglichst engen Verhältnisse stehen beide Briefe jedenfalls zu einander. Dafür spricht nicht blos das nachgewiesene Parallelitätsverhältniss im Allgemeinen, sondern auch der weitere Umstand, dass sich die einzelnen Gedanken und Ausdrücke genau an derselben Stelle vorfinden, Anfang und Schluss nach derselben rhetorischen Schablone gebildet sind und im Grossen und Ganzen auch die Disposition beider Briefe sich gleicht. Die Gedankenwelt ist hier wie dort die paulinische mit etwas erweitertem Rahmen und verblassteren Farben. Wer sich aber gegen diesen Eindruck etwa mit dem theologischen Funde, dass Petrus, wie er sich im ersten Briefe gibt, der »Apostel der Hoffnung« (vgl. 1, 3. 13. 3, 15) in unterschiedenster und ausgesprochenster Form sei, zu wappnen

1) Weiss (Petrinischer Lehrbegriff, S. 426 fg. 433 fg.), Ewald (Sieben Sendschreiben, S. 7. 156 fg.)

2) Vgl. meine Nachweisungen in Schenkel's Bibel-Lexikon, Art. »Erster Petrusbrief.«

unternehmen wollte, möge vorher erwägen, dass die *ἐλπίς* im Epheserbriefe vollkommen dieselbe Stellung einnimmt. Gleich 1, 18 (*εἰς τὸ εἰδέναι ὑμᾶς τίς ἐστιν ἡ ἐλπὶς τῆς κλήσεως αὐτοῦ*) erscheint sie als Mittelpunkt des Christenthums, wesshalb die Heiden, so lange sie noch nicht gläubig geworden waren, 2, 12 *ἐλπίδα μὴ ἔχοντες* heissen. Den Christen aber, die aus Heiden und Juden gesammelt sind, wird 4, 4 zugerufen *ἐκλήθητε ἐν μιᾷ ἐλπίδι τῆς κλήσεως ὑμῶν*.

Schliesslich empfiehlt sich dieser specifische Verwandtschaftszug, welchen der erste Petrusbrief, wiewohl im Allgemeinen die paulinische Gedankenwelt vertretend, zu dem selbst erst nachpaulinischen Epheserbrief verspürt, auch insofern der Beachtung, als dadurch abermals (vgl. S. 212) die eigenthümliche Vermittelungsrolle constatirt wird, welche die Epheser- und Kolosserbriefe als Uebergangsglieder zwischen dem echten Paulinismus und dem Heidenchristenthum der katholischen Kircheneinheit spielen. Ohne eine derartige Zubereitung, wie die paulinischen Ideen sie zuerst in unseren beiden, dann im ersten Petrusbriefe erfuhren, hätte der Paulinismus sich nicht mehr geeignet, auch nur dem Namen nach einen Factor des, innerlich ihm fast ganz entfremdeten Bewusstseins zu bilden, welches seit der Mitte des zweiten Jahrhunderts als allgemeiner Niederschlag der vorausgegangenen Gährungen den fruchtbaren Boden der kirchlichen Pflanzungen bildete.

9. Verhältniss zum Judas- und zum zweiten Petrusbriefe.

Diese beiden Schriftstücke stehen unseren Briefen ferner als die gesammte übrige neutestamentliche Literatur. Nur auf dem schon oben (S. 258) angedeuteten Umwege über Röm. 16, 25—27 liesse sich eine Berührung herstellen, da sich die Doxologie Jud. 24. 25, wovon die Stelle 2 Petr. 3, 18 abhängig ist, zu jenen Schlussversen des Römerbriefes ähnlich verhält wie 1 Tim. 1, 17. Wie die letztere Stelle, so würde sich auch die Doxologie des Judasbriefes, wenn nach KL in Vs. 25 *μόνῳ σοφῷ θεῷ* zu lesen wäre, geradezu als abhängig von Röm. 16, 27 herausstellen, während ohne jene Worte Lucht beide Stellen nur für verwandt halten will[1]. Genau besehen dürfte sich jedoch das Urtheil auf ein blos verwandtes Verhältniss nur mit Bezug auf die Parallelen Eph. 3, 20. 21 = Röm. 16, 25—27 aufrecht erhalten lassen, während die von Lucht selbst nachgewiesene Uebereinstimmung, in welcher beide Stellen sich bezüglich der ganzen Form der Satzbildung (*τῷ δὲ δυναμένῳ* ...

---

1) S. 95 fg. 101 fg.

μόνῳ θεῷ ..... διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ ... δόξα .. εἰς .. τοὺς αἰῶνας· ἀμήν) befinden[1]), auf Nachbildung schliessen lässt. Aber eine directe Abhängigkeit vom Epheserbriefe lässt sich nicht beweisen, da sowohl κατενώπιον τῆς δόξης αὐτοῦ ἀμώμους Jud. 24 (= Eph. 1, 4) als πρὸ παντὸς τοῦ αἰῶνος εἰς πάντας τοὺς αἰῶνας (= Eph. 3, 21) dazu nicht hinreichen.

10. Verhältniss zu Johannes.

Schon Schwegler hat unsere beiden Briefe vorzugsweise unter den Gesichtspunkt des Ueberganges vom paulinischen zum johanneischen Lehrtypus gestellt, und zwar so, dass der Kolosserbrief sich als Vorstufe zum Epheserbriefe, wie dieser zum johanneischen Evangelium verhalte[2]). Jedenfalls tritt das johanneische Gepräge im Epheserbriefe in demselben Maasse stärker hervor, wie überhaupt erst dieser Brief alle Eigenschaften, welche man als beiden gemein betrachten darf, recht bestimmt ausprägt.

Indessen meint Hoekstra auch bezüglich des Kolosserbriefes, derselbe stehe bezüglich der Frage nach der Zulassung der Heiden mindestens auf derselben Linie mit Johannes[3]). Auch hier hängt der praktische Universalismus mit der universalistischen Christologie zusammen, und in der That drückt die εἰκὼν τοῦ θεοῦ τοῦ ἀοράτου, in welcher τὰ πάντα συνέστηκεν (Kol. 1, 15. 17), wesentlich denselben Gedanken aus wie Joh. 1, 1—3. 18. 6, 46. 14, 9[4]). Insonderheit entspricht dem πάντα δι' αὐτοῦ ἐγένετο Joh. 1, 3 die Aussage Kol. 1, 16 ὅτι ἐν αὐτῷ ἐκτίσθη τὰ πάντα. Es fehlt blos noch der runde Ausdruck des Logosbegriffes. Wenn ferner Christus nach Kol. 1, 18 überhaupt ἀρχή ist, ἵνα γένηται ἐν πᾶσιν αὐτὸς πρωτεύων, so liegt darin die directeste Parallele zu dem bekannten johanneischen Oxymoron Joh. 1, 15. 27. 30. Wie das ἐσκήνωσεν Joh. 1, 14, so ruht auch das κατοικεῖν Kol. 1, 19. 2, 9 auf der Vorstellung der Schechina, und zu dem damit gleichlaufenden Begriffe des πλήρωμα in Christus (Kol. 1, 19. 2, 9) und des Erfülltseins in ihm (Kol. 2, 10) citirt Bleek nachdrücklichst Joh. 1, 16 ἐκ τοῦ πληρώματος αὐτοῦ[5]). Ferner erinnert der Gebrauch von τὰ ἄνω Kol. 3, 1. 2 an Joh. 8, 23, wo allein dieser Ausdruck noch vorkommt. Ewald vergleicht auch zu ἐν παρρησίᾳ Kol. 2, 15 die Stellen Joh.

---

1) S. 95. 2) S. 328 fg. 330 fg. 333 fg. 388 fg. 3) S. 641.
4) Hoekstra (S. 607), Hofmann (IV, 2, S. 15), Beyschlag (S. 229).
5) Die Briefe an die Kolosser etc. S. 51. 83.

7, 4. 11, 54[1]), und Winer zu Kol. 3, 15 εἰρήνη τοῦ Χριστοῦ wegen des Genetivus subjecti das Wort Joh. 14, 27[2]).

Aber freilich tritt die Parallele mit Johannes erst im Epheserbriefe in ihrer vollen Bedeutung zu Tage. Zwar ist auch hier der Logosgedanke nicht ausgesprochen, aber doch thatsächlich präformirt, wenn 1, 10 das All als eine Vielheit von Einzelheiten, Christus aber als der Einheitspunkt dargestellt wird, in welchem das vielfach zerspaltene Weltall seine Zusammenfassung findet[3]). Sofern aber unser Brief diesem christologischen Grundgedanken eine besondere Anwendung auf das Verhältniss von Juden und Heiden verleiht (2, 13—22. 3, 6), finden sich ja auch hierzu bei Johannes bedeutsame Parallelen (10, 16. 11, 52. 17, 20. 21). Im Weiteren sind es besonders die Begriffe γνῶσις und ἀγάπη, welche beiderorts Alles beherrschen. Von letzterer spricht der Epheserbrief zehnmal (vgl. S. 119), und die meisten dieser Stellen sind johanneisch gedacht, wie 1, 4, wo die Liebe Gottes als Grund der Vorherbestimmung auftritt, und 2, 4, wo das neue christliche Leben auf sie zurückgeführt wird. In concreto ist die Liebe Gottes ἀγάπη Χριστοῦ, welche 3, 19, an Joh. 15, 13 erinnernd, ὑπερβάλλουσα genannt ist. Andererseits ist Christus wieder ὁ ἠγαπημένος 1, 6, der absolute Gegenstand der göttlichen Liebe, wie Joh. 3, 35. 10, 17. 15, 9 und ganz besonders 17, 23. 24. 26. Namentlich berührt sich in dieser Beziehung Joh. 17, 24 (ἠγάπησάς με πρὸ καταβολῆς κόσμου) sowohl mit dem ἠγαπημένος Eph. 1, 6 als mit dem, in den paulinischen Schriften nicht vorkommenden, πρὸ καταβολῆς κόσμου Eph. 1, 4, wobei nicht blos hier, sondern auch Joh. 17, 24 die Idee der Prädestination mit hereinspielt[4]). Aber auch unsere Liebe hat in Christus ihr concretes Object; wie Johannes (8, 42. 14, 15. 21. 23. 24. 28. 21, 15. 16), so spricht im Gegensatze zu Paulus Eph. 6, 24 vom ἀγαπᾶν τὸν κύριον (nämlich Χριστόν wie 1 Petr. 1, 8). Dies hat darin seinen Grund, dass Christus uns geliebt hat, wie Joh. 13, 1. 34. 15, 12 gesagt wird in Uebereinstimmung mit Eph. 5, 2. Vermittelst dieses Liebesbandes, welches die Christen mit Christus verknüpft, sind auch die Christen τέκνα ἀγαπητὰ Gottes Eph. 5, 1, gerade wie 1 Joh. 3, 2 gesagt wird ἀγαπητοί, νῦν τέκνα θεοῦ ἐσμέν. Nach Joh. 17, 26 will Christus die Liebe Gottes zu ihm übertragen auf die an ihn Gläubigen, und in diesem Sinne erwähnt Eph. 2, 4 Gottes πολλὴν ἀγάπην ἣν ἠγάπησεν ἡμᾶς, wobei namentlich auch die Gleichheit im

1) Sendschreiben des Paulus, S. 485.
2) S. 175. 3) Hofmann: IV, 1, S. 19 fg.
4) Ewald: Sieben Sendschreiben, S. 171.

Ausdrucke (Joh. 17, 26 ἡ ἀγάπη ἣν ἠγάπησάς με) in's Auge zu fassen ist. Und wenn schliesslich oft geltend gemacht wurde, dass die Verbindung der Christen mit Christus und hinwiederum auch seine eigene mit Gott im johanneischen Evangelium im Grunde von derselben, sittlich vermittelten, Art sei, wie die der Christen unter sich (vgl. Joh. 15, 13. 17, 23. 26), so beruht die Vergleichung der Liebe Christi zu den Seinen mit dem menschlichen Verhältnisse der Ehe (Eph. 5, 25—32) auf ähnlichen Voraussetzungen [1]. Bei dieser Gelegenheit mag die Vorstellung von Christus als Bräutigam (Eph. 5, 27 = Joh. 3, 29) noch besonders hervorgehoben werden.

Nach dieser letzten Seite an der Sache wird es begreiflich, wie Gott sowohl Eph. 1, 17 als Joh. 20, 17 Gott auch im Verhältniss zu Christus heissen kann. Ein absoluter Unterschied zwischen diesem und uns bleibt desshalb doch immer insofern bestehen, als wir nur durch ihn *τὴν προσαγωγὴν πρὸς τὸν πατέρα* haben nach Eph. 2, 18. 3, 12, was dasselbe ist, wie wenn der johanneische Christus sich Joh. 14, 6 ὁδός nennt, denn *οὐδεὶς ἔρχεται πρὸς τὸν πατέρα εἰ μὴ δι' ἐμοῦ.* Tritt hier zu der Bezeichnung als ὁδός noch die ἀλήθεια, wie auch Joh. 18, 37 geschieht, so hat dies am λόγος τῆς ἀληθείας Eph. 1, 13 wenigstens eine entferntere Parallele. Den bei Johannes beliebten abstracten Bezeichnungen der persönlichen Bedeutung Christi (vgl. S. 161) tritt im Epheserbriefe auch noch 2, 14 zur Seite, wo Christus εἰρήνη heisst, wie er 2, 17 den Frieden predigt, was wieder an Joh. 14, 27 erinnert, wo er den Seinen den Frieden gibt. Ebenso entspricht es, wenn Christus, der nach Eph. 3, 17 in den Herzen der Seinen wohnt, dieselbe Art des Wohnungmachens Joh. 14, 20. 23 in Aussicht stellt.

Das Erlösungswerk tritt bei Johannes ganz besonders unter den Gesichtspunkt des ἁγιάζειν (17, 17. 19. Vgl. auch 10, 36). Ebenso geschieht Eph. 5, 26 [2]. Ist hier übrigens von einem ἁγιάζειν die Rede, welches Christus *καθαρίσας . . ἐν ῥήματι* vollbringt, so entspricht auch dieser Vorstellung Joh. 15, 3 *καθαρὸς διὰ τὸν λόγον.* Die Wirkung aber, welche Christus an denen, die geheiligt werden — Reuss vergleicht die ἅγιοι Eph. 3, 5 mit den ἡγιασμένοι Joh. 17, 17. 19 [3] — ausübt, wird als eine Erweckung und Lebendigmachung geistig Todter wie Joh. 5, 21. 25. 28, so Eph. 2, 5. 6 dargestellt; nur thut, was im Epheserbriefe den Gläubigen durch und mit Christus wiederfährt, im vierten Evangelium dieser selbst. Die so lebendig Gemachten leben erst recht und ewig. Dieser bekannten

1) Vgl. Hoekstra, S. 635.
2) Ewald: Sieben Sendschreiben, S. 201. 3) S. 107.

Idee der Immanenz, welche Johannes mit dem Begriff *ζωὴ αἰώνιος* verbindet, entsprechen im Epheserbriefe nicht blos Stellen wie 1, 3, wonach wir jetzt schon im Besitze der himmlischen Güter sind, und 2, 6, wonach die Gläubigen bereits in den Himmel versetzt wurden, sondern namentlich auch *ὁ πλοῦτος τῆς δόξης* 1, 18 von gegenwärtigem Besitz und innerer Verklärung zu verstehen[1], wie Joh. 17, 22 Christus seine göttliche *δόξα* den Jüngern ein für allemal vermacht hat. Wenn vermöge dieser Einwohnung göttlicher *δόξα* die Gemeinde der Gläubigen ein *ναὸς ἅγιος* ist Eph. 2, 21, wie andererseits *σῶμα Χριστοῦ* (S. 241), so erinnert diese Vergleichung der Gemeinde bald mit einem Tempel, bald mit einem Leibe an die nach beiden Richtungen hin ausgelegten Worte Joh. 2, 19—21. Und ist die Gemeinde insonderheit ein *κατοικητήριον τοῦ θεοῦ ἐν πνεύματι* Eph. 2, 22, so baut auch der johanneische Christus 4, 23. 24 an der Stelle des steinernen ein geistiges Gotteshaus, darin der Vater *ἐν πνεύματι* angebetet wird.

Dem Lichte, welches Christus bringt, steht in beiden Schriftstücken die Macht der Finsterniss gegenüber, deren Beherrscher Joh. 12, 31. 14, 30. 16, 11 *ἄρχων τοῦ κόσμου τούτου* heisst, wie Eph. 2, 2 *ἄρχων τῆς ἐξουσίας τοῦ ἀέρος* und seine Trabanten 6, 12 *κοσμοκράτορες τοῦ σκότους τούτου*. Die im Lichte wandelnden Erlösten (Eph. 5, 8 = Joh. 12, 35) haben nun die sittliche Aufgabe, die Werke der Finsterniss an's Licht zu ziehen und ihre Thäter zu beschämen (Eph. 5, 11. 13 = Joh. 3, 20. 21). Die Parallele, welche die Stelle Eph. 5, 8—13 gerade zu den eben angeführten Johannesworten — Ewald vergleicht sie weniger treffend mit Joh. 1, 4—9. 1 Joh. 1, 5—7[2] — bildet, ist auch dem Ausdrucke nach so auffällig und zur Annahme eines schriftstellerischen Verhältnisses nöthigend, dass hier ausdrücklich darauf hingewiesen sein muss:

Eph. 5.	Joh.
8. *ὡς τέκνα φωτὸς περιπατεῖτε*	12, 35. *περιπατεῖτε ὡς τὸ φῶς ἔχετε.*
11. *μᾶλλον δὲ καὶ ἐλέγχετε* (nämlich die *ἔργα τοῦ σκότους*).	3, 20. *πᾶς γὰρ ὁ φαῦλα πράσσων μισεῖ τὸ φῶς καὶ οὐκ ἔρχεται πρὸς τὸ φῶς ἵνα μὴ ἐλεγχθῇ τὰ ἔργα αὐτοῦ,*
13. *τὰ δὲ πάντα ἐλεγχόμενα ὑπὸ τοῦ φωτὸς φανεροῦται· πᾶν γὰρ τὸ φανερούμενον φῶς ἐστίν.*	3, 21. *ὁ δὲ ποιῶν τὴν ἀλήθειαν ἔρχεται πρὸς τὸ φῶς ἵνα φανερωθῇ αὐτοῦ τὰ ἔργα.*

Wie hier, was im Epheserbriefe in einem geschlossenen Zusammenhange beisammen liegt, an zwei local getrennten Orten des vierten Evangeliums erscheint, so tritt derselbe Fall, nur noch viel

1) Hofmann, S. 45 fg. 2) S. 199.

deutlicher, ein, wenn wir Eph. 4, 8—10 mit Joh. 3, 31. 7, 39 zusammenhalten [1]). Die Beziehungen auf den Epheserbrief fangen im Grunde schon bei Eph. 4, 7 an, wonach jedem unter uns *ἡ χάρις κατὰ τὸ μέτρον τῆς δωρεᾶς τοῦ Χριστοῦ* gegeben wird. Davon ist nämlich Joh. 3, 34 die Eine Ausnahme, wo die Geistesmittheilung *οὐκ ἐκ μέτρου* erfolgt, in einer Form gemacht, welche erst verständlich wird unter Voraussetzung der im Allgemeinen entgegengesetzten Aussage des Epheserbriefes [2]). Als specifischer »heiliger Geist« ist nun aber das *πνεῦμα* nach Joh. 7, 39 erst seit der Erhöhung Jesu vorhanden, wesshalb auch seine Sendung und ständige Einwohnung erst durch den Hingang Jesu bedingt und vermittelt erscheint (Joh. 16, 7). Auch diese Anschauung berührt sich mit dem Epheserbriefe, sofern dieser Geist nicht blos Eph. 1, 14. 17 als der eigentliche Vollender des Erlösungswerkes [3]), sondern auch Eph. 4, 8—11 als eine durch das *ἀναβαίνειν* Jesu in den Himmel vermittelte Gabe erscheint [4]). Schon der Ausdruck weist auch hier auf schriftstellerische Vermittelung hin:

Eph. 4.	Joh. 3.
9. *τὸ ἀνέβη τί ἐστιν εἰ μὴ ὅτι καὶ κατέβη;* 10. *ὁ καταβὰς αὐτός ἐστιν καὶ ὁ ἀναβὰς ὑπεράνω πάντων τῶν οὐρανῶν.*	13. *οὐδεὶς ἀναβέβηκεν εἰς τὸν οὐρανὸν εἰ μὴ ὁ ἐκ τοῦ οὐρανοῦ καταβάς.*

Auch hier wird die Johannesstelle erst unter Voraussetzung einer Reminiscenz aus unserem Brief durchsichtig. Dabei ist noch zu beachten, dass *ἀναβαίνειν* als Terminus technicus von der Erhöhung Christi in den Himmel vom vierten Evangelisten überhaupt adoptirt ist (Joh. 6, 62. 20, 17), sonst aber nur noch Apg. 2, 34, bei Paulus Röm. 10, 6 in einem wenigstens ähnlichen Sinne vorkommt. Allein gerade an dieser Stelle citirt Paulus blos, und in allen anderen Fällen gebraucht er das Wort nur in seiner ganz gewöhnlichen Bedeutung (Gal. 2, 1. 2. 1 Kor. 2, 9).

Anhangsweise sei noch bemerkt, dass das Abhängigkeitsverhältniss sich wohl auch auf den johanneischen Brief erstreckt, wie aus der Vergleichung von 1 Joh. 1, 6 mit Eph. 5, 8, von 1 Joh. 2, 28 mit Eph. 3, 12, von 1 Joh. 3, 2 mit Kol. 3, 4 und von 1 Joh. 5, 4 mit Eph. 6, 16 wahrscheinlich wird.

---

1) B. Bauer, S. 109.
2) B. Bauer, S. 108.
3) B. Bauer, S. 107.
4) Schwegler (S. 379 fg.) und B. Bauer (S. 108).

2. Die Zeitlage des Epheserbriefes.

1) Die Verhältnisse der Zeit, welchen der Briefsteller dienen will, lassen sich mit relativer Sicherheit aus den entwickelten Grundgedanken seines Systems erkennen. Denn »in die metaphysische Höhe schwingt sich die Betrachtung nur darum hinauf, um aus ihr zur unmittelbaren Gegenwart und den praktischen Bedürfnissen derselben herabzusteigen. Auch hier gibt es Gegensätze, deren ausgleichende und versöhnende Einheit nur Christus sein kann«[1]). Daher wird neben der Heiligkeit ganz insonderheit 4, 3—6 die Einheit der Kirche in einer Weise hervorgehoben, welche an die ignatianischen Briefe erinnert, schwerlich aber in die erste Gährungszeit passt und insonderheit dem Gesichtskreise des Apostels Paulus fremd ist (S. 240). Dagegen hat sich vor den Augen unseres Briefstellers bereits eine Heidenkirche ausgestaltet; seinen Geist beschäftigt die überraschende Neuigkeit einer Weltkirche, in welcher sich geborene Juden und Heiden zusammenfinden sollen. Wenn, um diesem Eindrucke zu entgehen, Hofmann behauptet, weder im ersten noch im zweiten Theil des Briefes sei eine Unterscheidung von Judenchristen und Heidenchristen irgendwie bemerkbar[2]), so ist das angesichts von Stellen wie 2, 11—22. 3, 4—6. 4, 3—6. 13. 16, wo theils der ganze Inhalt des göttlichen Geheimnisses in der Herzuführung der Heiden gefunden, theils den inneren Gefahren der dadurch herbeigeführten Situation begegnet wird, eine sehr kecke Behauptung zu nennen[3]). Die Zeit unseres Schriftstellers kann mithin im Allgemeinen keine andere sein, als jene zukunftsreiche Epoche der werdenden Kircheneinheit, da die heterogenen Elemente sich immer mächtiger von einander angezogen fühlten, während ein tiefgehender Scheidungsprocess, der die häretisch werdende von der kirchlichen Gnosis trennte, eben im Anzuge war.

Dagegen macht man nun freilich geltend, dies alles führe nur im Leben des Paulus tiefer hinab, also in seine spätesten Zeiten, nicht aber geradezu über sein Leben hinaus, in die nachapostolische Epoche. »Die Idee der Kirche« — so legte sich z. B. Rothe die Sache mit Bezugnahme auf Eph. 4, 3—6 zurecht — »entwickelte sich in Paulus erst später, in natürlichem Zusammenhange damit, dass ihm die Nähe der Parusie Christi mehr zurücktritt und der Gedanke einer nothwendigen geschichtlichen Entwickelung des Reiches Christi

---

1) Baur: Paulus, II, S. 40. 2) IV, 1, S. 288.
3) Vgl. Literarisches Centralblatt, 1871, S. 603.

aufzugehen beginnt«[1]. Allein der uns bekannte Paulus steht überhaupt auf jeder Station seines Lebens mitten in der Arbeit am unfertigen Werke, und die fünf Jahre, welche noch nach seinen grossen Briefen liegen, haben darin schwerlich eine Aenderung, am wenigsten eine solche gebracht, in deren Folge seine ganze Position eine neue geworden wäre und an die Stelle der praktischen Polemik gegen die Gesetzesgerechtigkeit, wie sie die Briefe an die Galater, Korinther und Römer ausfüllt, jene mehr theologische und typologisirende Auffassung des Gesetzes, wie sie im Sinne des christlichen Alexandrinismus lag[2], hätte treten können. Die Christenheit, wie sie sich von dem Zeithintergrunde unseres Briefes abhebt, erweist sich durchgängig als von ganz anderen Fragen bewegt, als diejenigen waren, welche die Gemeinden der paulinischen Briefe beschäftigen. Und im Vergleiche mit diesen begegnen wir daher auch bei unserem Verfasser nicht blos jener, wenngleich noch nicht so weit, als in den Petrusbriefen vorgeschrittenen, Abschwächung der Rechtfertigungslehre, die so charakteristisch für den kirchlichen Instinkt des werdenden Katholicismus ist (S. 266), sondern auch einer Christologie, deren Tragweite das individuelle Bewusstsein des Paulus als einen Widerspruch mit seinen eigenen theologischen Prämissen empfunden hätte (S. 230).

Der historische Paulus hat ferner die Arbeit seines Lebens in einem, um gelinde zu sprechen, theilweisen Gegensatze zu seinen Mitaposteln geführt. Dagegen bilden für unseren Brief bereits alle Apostel als einheitliche Kategorie gedacht, den Grundstein des Gotteshauses (2, 20)[3]. Der Aufbau aber, von welchem mehrmals die Rede ist, weist schon an sich eben in dieselbe spätere Zeit, deren Interessen auch bereits dem einheitlichen und uniformen Charakter des Ganzen zugewandt waren[4]. Dass nun allerdings ein Symbol dieser Einheit wie die bald so hochgeschätzte Eucharistie gerade in unseren Briefen nicht betont wird[5], lässt uns richtig den Abstand ermessen, der immer noch zwischen unseren und den ignatianischen Briefen besteht; aber in die paulinische Epoche sind wir darum noch keineswegs zurückgewiesen. Wohl aber werden wir etwa an den Hirten des Hermas erinnert, dessen Ausführungen sich bekanntlich um die Idee der Vollendung des Kirchenbaues bewegen, vorher aber noch das Eintreten einer letzten grossen Drangsal weissagen[6]. Eine solche

1) Stille Stunden, S. 243.
2) Weiss: Biblische Theologie, S. 223 fg. 433. 471.
3) Scholten: De Apostel Johannes in Klein-Azië, 1871, S. 14.
4) Schwegler, S. 381 fg. 5) Schenkel, S. 57.
6) Zahn: Der Hirt des Hermas, S. 319 fg.

aber wird, wie Schenkel richtig bemerkt[1], auch Eph. 6, 13 in Aussicht genommen. Es wird diese Drangsal zugleich eine Zeit der Reinigung und Sichtung sein für die christliche Gemeinschaft, die ihrer sehr bedarf. Halten sich doch nach 4, 28 sogar schon Diebe in derselben auf. Ueberhaupt geht hier bereits Alles um ein Merkliches irdischer und menschlicher zu als in der Epoche der Stiftung. Wie das apostolische, so gehört auch bereits das prophetische Charisma nach 2, 20. 3, 5 der Vergangenheit an, und die eigentlich wunderbaren unter den 1 Kor. 12, 28 aufgezählten Geistesgaben sind in der Parallelstelle 4, 11 mit Bedacht ausgelassen (vgl. S. 142). Andererseits werden den Aposteln, Propheten und Evangelisten gegenüber *οἱ ποιμένες καὶ διδάσκαλοι* — eine Zusammenstellung, welche überhaupt nur hier begegnet — zu einer Einheit zusammengefasst und damit die Personalunion angedeutet, welche bereits zwischen *κυβέρνησις* und *διδασκαλία* eingetreten war. Die Einwendungen von Weiss[2] erledigen sich für eine richtige Würdigung der schriftstellerischen Situation des Autor ad Ephesios von selbst, welcher nach S. 101. 251 fg. den *εὐαγγελιστής* nur im Sinne von Apg. 21, 8, die *ποιμένες* nur im Sinne von Apg. 20, 28 (vgl. 1 Petr. 2, 25) gemeint haben kann. Eine ganz homogene Erscheinung ist es auch, wenn 4, 13. 14 bereits vor Verfälschung der Lehre und Umherschwanken zwischen verschiedenen Systemen gewarnt wird, wie solche mit den einfachen Gegensätzen des eigentlichen apostolischen Zeitalters, welches mit dem Jahre 70 schliesst, nichts zu thun haben. »Hier — bemerkt Ewald treffend[3] — merkt man handgreiflich genug, dass dies geschrieben wurde, als Keiner mehr so wie früher Paulus wirkte, wohl aber eine Menge von Gnostikern durch ihre selbst wieder sehr verschiedenen neuen Schulen die weite christliche Heidenwelt allein zu beherrschen suchte.« Aber diese Seite der Sache wird noch einer besonderen Betrachtung bedürfen (S. 290 fg.).

2) Schwegler[4], Baur[5] und B. Bauer[6] statuiren überdies Berührungen mit dem Montanismus. In der That scheinen die Organe der neuauflodernden Prophetie 2, 20. 3, 5. 4, 11 mit den Aposteln zusammen genannt zu werden. Aber in die Zeiten der *νέα προφητεία* würde dies doch wohl nur dann weisen, wenn die Kirche durch solche Propheten vollendet werden sollte, statt, wie hier geschieht, begründet. Dem Verfasser des Epheserbriefes liegen die Propheten, die er in dieser Combination mit den Aposteln ein-

1) S. 101. 2) S. 474. 3) S. 192.
4) II, S. 331 fg. 375 fg. 5) S. 25 fg. 6) S. 105. 107 fg.

fach aus 1 Kor. 12, 28 entnommen hat, bereits in derselben Ferne, wie die Apostel. Beide sind an der Grundlegung der Kirche betheiligt — ausschliesslich Erscheinungen des Ursprungszeitalters des Christenthums, wenigstens wie dieses im Spiegel der Vorstellung unseres Verfassers sich gestaltet. Hofmann, der dies zugibt, sucht sich der daraus resultirenden Schlussfolge auf nachpaulinischen Ursprung dadurch zu entziehen, dass er die so gestellten Propheten geradezu für identisch mit den Aposteln erklärt [1]. Dies aber scheitert an 4, 11, wo beide als unterschiedene Amtsträger auftreten, und insonderheit gehört ja, wie wir S. 246 sahen, der neutestamentliche Apokalyptiker, also der Presbyter Johannes, in die Reihe der Propheten. Dass nun aber gerade im Epheserbriefe das Offenbarungsprincip des Prophetismus, das *πνεῦμα*, mit besonderer Emphase hervorgehoben werde, können wir weniger finden. Denn 1, 13 oder 4, 30 besagt nicht mehr als 2 Kor. 1, 22. 5, 5. Röm. 8, 23, und 1, 17 hat in 1 Kor. 2, 12, ebenso 2, 18 in Gal. 4, 6. Röm. 8, 15 sowohl Parallelen wie Vorbilder [2].

Von grösserer Bedeutung ist ein anderer Punkt, welcher zu Gunsten des Montanismus geltend gemacht wird. Jene 4, 11 genannten »Apostel, Propheten, Evangelisten, Hirten und Lehrer« bewirken nämlich durch ihre Gesammtarbeit nach 4, 12 die *οἰκοδομὴ τοῦ σώματος τοῦ Χριστοῦ*, und zwar 4, 13 *μέχρι καταντήσωμεν οἱ πάντες εἰς τὴν ἑνότητα τῆς πίστεως καὶ τῆς ἐπιγνώσεως τοῦ υἱοῦ τοῦ θεοῦ, εἰς ἄνδρα τέλειον, εἰς μέτρον ἡλικίας τοῦ πληρώματος τοῦ Χριστοῦ*. Hier soll nun die montanistische Idee nicht blos von einer, in bestimmten Momenten sich entwickelnden und in der Periode des Geistes sich vollendenden Offenbarung, sondern auch von der Reife des Mannesalters, zu welcher die Kirche in dieser Periode nunmehr gediehen ist, vorliegen. Aber die allerdings vorhandene Verwandtschaft des Gedankens dieser Stelle mit der bekannten Ausführung des Tertullian (De vel. virg. I.) ist als Abhängigkeit des letztern zu erklären, abgesehen davon, dass Eph. 4, 13 sich zugleich auf die Individuen bezieht. Ferner ist die Vergleichung der Ehe mit dem Verhältniss Christi zur Gemeinde auch abgesehen von der montanistischen Einehe, zu verstehen, während diese auf jener Darstellung basirt. Einfach unrichtig ist es, dass 5, 5 der Ehebruch Abgötterei heisse [3]. Ebenso wenig wird 5, 18 der Weingenuss als Kehrseite zu 1 Tim. 5, 23, sondern nur die Berauschung verboten [4]. Die

---

1) S. 102. 279. 2) Hofmann, S. 279.
3) Gegen Schwegler, S. 383. 385.
4) Gegen Schwegler, S. 390.

Verwandtschaft zwischen 4, 27 und Homil. XIX, 2, zwischen 4, 26 und Polykarp. 12; Constit. II, 53 soll nach Schwegler auf das Hebräerevangelium zurückweisen [1]). Aber diese Berührungen erklären sich auch anders (vgl. S. 277 fg.), und hier verläuft die Kritik offenbar nach allen Seiten in's Unsichere. Einer solchen Erklärung zufolge könnten fast alle paulinischen Briefe montanistisch sein. Unser Brief ist schon desshalb für vormontanistisch zu halten, weil ihn bereits Marcion hat; und Beziehungen zu der, für den Verfasser unseres Briefes noch nicht vorhandenen Richtung können nur in jenem allgemeinsten Sinne zugegeben werden, als »der Montanismus aus Elementen hervorging, welche längst vor seinem angeblichen Stifter vorhanden und nichts weniger als häretisch waren« [2]). So z. B. ist namentlich zu beurtheilen, was Schwegler bezüglich der im Epheserbriefe hervorgehobenen Heiligkeit der Kirche bemerkt [3]). Wir können somit unser Schriftstück höchstens für in derselben Weise montanistisch halten, wie auch der Hirte des Hermas und das vierte Evangelium montanistisch sind.

3) Ueberhaupt dürfte die Zeit der Abfassung unseres Briefes der s. g. johanneischen Epoche am nächsten gelegen sein, mit deren Erzeugnissen er sich so auffällig berührt (S. 267 fg.). Aber so lange die Kritik des vierten Evangeliums noch nicht abgeschlossen ist, führt auch diese Erwägung zu keinem bestimmten Datum. Volkmar setzt für den Epheserbrief etwa 130 an [4]), Hitzig geht auf Trajan's Zeiten zurück [5]) und Ewald lässt sich, um auch hier ein Uebriges zu thun, sogar die Jahre 75—80 gefallen [6]). Vorsichtiger gibt Scholten das Jahr 80 als den denkbar frühesten Termin an [7]). In der That wird man in dem also abgesteckten Zeitraume von einem halben Jahrhundert gerade die Mitte als verhältnissmässig gesicherten Platz für Abfassung unseres Schriftstückes bezeichnen, dieses also etwa auf dem Wendepunkte der Jahrhunderte entstanden denken dürfen. Benutzt ist es ja mit Sicherheit erst in den Petrusbriefen (S. 265) und wohl auch vom vierten (S. 271), vielleicht sogar schon vom dritten Evangelisten (S. 255). Schwankend bleibt vor der Hand auch noch seine Stellung zum Briefe des römischen Clemens. Während nämlich Zahn nur Kp. 32 als Parallele zu Eph. 2, 8. 9 und Kp. 46 zu Eph. 4, 4—6 notirt [8]), führt Hoekstra die ὀφθαλμοὶ

1) S. 391 fg. 2) Baur, S. 25. 3) S. 333. 378 fg.

4) Mose Prophetie, S. 161. 5) S. 30 fg. 32 fg.

6) Geschichte des Volkes Israel, VII, 2. Ausg. S. 243 fg. Sieben Sendschreiben, S. 160.

7) De Apostel Johannes in Klein-Azië, S. 14.

8) Der Hirt des Hermas, S. 478.

τῆς καρδίας (Kp. 36) auf Eph. 1, 18, das *ὑποτασσέσθω ἕκαστος τῷ πλησίον αὐτοῦ* (Kp. 38) auf Eph. 5, 21, die Mahnung *οὐχὶ ἕνα θεὸν ἔχομεν καὶ ἕνα Χριστὸν καὶ ἓν πνεῦμα τῆς χάριτος τὸ ἐκχυθὲν ἐφ᾽ ἡμᾶς καὶ μία κλῆσις ἐν Χριστῷ; .... ὥστε ἐπιλαθέσθαι ἡμᾶς ὅτι μέλη ἐσμὲν ἀλλήλων* (Kp. 46) auf Eph. 4, 4—6. 25. 5, 30 zurück [1]. Aber absolute Sicherheit ist hinsichtlich der Entstehung des Clemensbriefes dermalen noch weniger vorhanden als hinsichtlich des Hermas, welcher übrigens unseren Brief wahrscheinlich gelesen hat, wie namentlich aus der Phrase *λύπην ἐπάγειν τῷ πνεύματι* (Mand. 3 = Eph. 4, 30) erhellt [2]. Im Briefe des Polykarp wird unser Brief ganz sicher vorausgesetzt (Kp. 1 = Eph. 2, 8. 9. Kp. 12 = Eph. 4, 26), und in beiden griechischen Recensionen des Ignatiusbriefes nach Ephesus (Kp. 12) begegnet der jedenfalls ungenaue, vielleicht an Eph. 3, 4 sich anlehnende Ausdruck *Παύλου συμμύσται ὃς ἐν πάσῃ ἐπιστολῇ μνημονεύει ὑμῶν.* Indessen selbst in der syrischen Form bietet der Ignatiusbrief gleich in seiner Aufschrift eine Auswahl von Wörtern und Begriffen, welche sich kaum anders denn als erleichternde Zusammenfassung der schwerfälligen Periode Eph. 1, 3 fg. verstehen lassen [3], wie aus folgender Parallelenreihe erhellt:

Ignatius	Eph. 1.
τῇ εὐλογημένῃ ἐν μεγέθει θεοῦ πατρός	3. *εὐλογητὸς ὁ θεὸς καὶ πατὴρ ... ὁ εὐλογήσας*
τῇ προωρισμένῃ πρὸ αἰώνων εἶναι ... εἰς δόξαν	4. *καθὼς ἐξελέξατο ἡμᾶς ... πρὸ καταβολῆς κόσμου εἶναι ἡμᾶς ...*
ἐκλελεγμένην ἐν προθέσει ἀληθείας ἐν θελήματι τοῦ πατρός.	5. *προορίσας ἡμᾶς εἰς υἱοθεσίαν ... κατὰ τὴν εὐδοκίαν τοῦ θελήματος αὐτοῦ*
	6. *εἰς ἔπαινον δόξης ...*
	9. *κατὰ τὴν εὐδοκίαν αὐτοῦ ἣν προέθετο ἐν αὐτῷ ....*
	11. *προορισθέντες κατὰ πρόθεσιν .... εἰς τὸ εἶναι ἡμᾶς εἰς ἔπαινον δόξης αὐτοῦ.*

In der längeren griechischen Recension wird der Epheserbrief förmlich citirt (S. 197), während in der kürzeren nur noch unbestimmte Spuren begegnen (Smyrn. 6 = Eph. 1, 21. Trall. 11 = Eph. 4, 25. 5, 30. Eph. 1 = Eph. 5, 1. 2. Polyc. 5 = Eph. 5, 25). Bei Barnabas erinnert Kp. 2 (*ἡμερῶν οὐσῶν πονηρῶν*) an Eph. 5, 16, Kp. 19 (*ἀπὸ νεότητος διδάξεις φόβον θεοῦ*) an Eph. 6, 4 und (*οὐ*

---

1) S. 650. 2) Zahn, S. 412.

3) Lipsius: Zeitschrift für historische Theologie, 1856, S. 74 fg.

μὴ ἐπιτάξῃς δούλῳ σου ἢ παιδίσκῃ ἐν πικρίᾳ) an Eph. 6, 9, ohne dass hieraus ein bestimmtes Abhängigkeitsverhältniss könnte erschlossen werden. Ebenso ist zweifelhaft, ob die petropaulinischen Acta Petri et Pauli, deren Grundlagen bis gegen die Mitte des zweiten Jahrhunderts zurückreichen, mit *κατὰ τὸ ἔλεος αὐτοῦ ἐξελέξατο ἡμᾶς* (Kp. 28) gerade auf Eph. 1, 4 zurückblicken[1]. Um so gewichtiger wirkt das Zeugniss der Häretiker. Nicht blos hatte Marcion den Brief in seinem Kanon, sondern auch die Valentinianer beriefen sich unter allen neutestamentlichen Briefen am häufigsten und mit unverkennbarer Vorliebe auf den Epheserbrief[2], und zwar scheint es fast, als sei derselbe in ihrer Schule förmlich commentirt worden und hätten dann verschiedene Abschnitte dieses Commentars den sie bekämpfenden Kirchenvätern vorgelegen, da alle in den Philosophumenen begegnenden Citate dem dritten, alle in den Auszügen aus Theodot vorkommenden dem vierten und sechsten, alle im Briefe des Ptolemäus an Flora sich findenden dem zweiten, endlich alle bei Irenäus erhaltenen Citate mit einer einzigen, Eph. 3, 21 betreffenden Ausnahme dem ersten und fünften Kapitel angehören, mithin trotz der Häufigkeit der Citate kein einziges in einer Quelle mit einem anderen in irgend einer anderen Quelle zusammentrifft[3]. Valentin selbst hat den Logos ähnlich wie Eph. 1, 6 den »Geliebten« genannt[4] und wie tief eine solche Anschauung, die ja auch das ganze Johannes-Evangelium durchzieht (S. 268), in der Zeit begründet lag, lehrt auch ein Blick auf Hermas (Sim. IX, 12 *ὁ υἱὸς ὁ ἠγαπημένος ὑπ' αὐτοῦ*). Auch in den clementinischen Homilien scheint eine Reminiscenz an Eph. 4, 27 zu begegnen (XIX, 2 *μὴ δότε πρόφασιν τῷ πονηρῷ*), und den vorhergehenden Vers (Eph. 4, 26) kennen die apostolischen Constitutionen (II, 53). Der Brief hat also jedenfalls schon in den früheren Decennien des zweiten Jahrhunderts apostolischen Werth erlangt. Aehnlich wie das vierte Evangelium scheint er daher, weil er das Bedürfniss und den Drang der Zeit theilte, rasch in Aufnahme gekommen zu sein[5]. Er steht in der Itala und Peschito, auch bereits im Muratorischen Kanon, und seit Irenäus, Clemens und Tertullian ist vollends kein Schatten von Zweifel an seiner vollen Ebenbürtigkeit mit den übrigen Paulinen nachzuweisen.

---

1) Lipsius: Die Quellen der römischen Petrus-Sage, S. 67. 70.

2) Vgl. Baur (II, S. 10), Hoekstra (S. 612), Heinrici (S. 24. 50. 52. 53. 55. 56. 58. 80. 86. 97. 99. 101. 107. 111 fg. 116. 121. 189. 190. 192).

3) Heinrici, S. 184 fg. 192.

4) Heinrici, S. 67.

5) Hoekstra, S. 650 fg.

3. Der zeitliche Gegensatz innerhalb des Kolosserbriefes.

1. Doppelte Zeitspuren überhaupt.

1) Betrachten wir den Kolosserbrief in denjenigen Theilen, welche sich uns als authentisch paulinisch herausgestellt haben, so macht der Nachweis der Zeitlage, aus welcher er hervorgegangen ist, wenig Schwierigkeiten. Jedenfalls hat er erst in einer Lebensperiode des Paulus Entstehung gefunden, welche hinter der Zeit der Thessalonicher-, Galater-, Korinther- und Römerbriefe liegt. Das Evangelium ist bereits an Orte gedrungen, wo Paulus selbst nicht gepredigt hat, und der Römerbrief ist es zuerst, der uns gelegentlich (14, 1 fg.) eine Erscheinung des Gegensatzes kennen lehrt, die derjenigen gleichkommt, mit welcher es der Apostel dann im Kolosserbriefe recht ex professo zu thun hat.

An sich gehören die Kolosser zu des Paulus Missionsgebiet (1, 25); als Heidenapostel sollte er eigentlich selbst unter ihnen erscheinen, und es ist auch keineswegs Gleichgültigkeit, wenn er ihnen bisher sich nicht genähert hat (2, 4. 5). Er strebt auf jede Weise eine persönliche Berührung mit der Gemeinde an (1, 29. 2, 1), braucht ihr aber, da seine persönlichen Verhältnisse bereits Gegenstand ihrer Sorge geworden sind (4, 7), gar nicht erst aus einander zu setzen, wesshalb es dazu jetzt nicht kommen kann, sondern die Kolosser sich nach wie vor an den Mittelsmann Epaphras halten müssen. Auf einen Zustand positiver Verhinderung deutet auch 4, 3 der Wunsch nach einer geöffneten Thür für die Wirksamkeit der Predigt, und 4, 10 erscheint geradezu ein *συναιχμάλωτος*.

Die Frage, in welche Gefangenschaft wir bezüglich unseres Briefes verwiesen werden, kann aus dem vorliegenden Material schlechterdings nicht beantwortet werden. Zu einer bestimmten Entscheidung gelangt man nicht einmal dann, wenn man nach der gewöhnlichen Methode die Untersuchung auf alle s. g. Gefangenschaftsbriefe ausdehnt. Eine solche einheitliche Betrachtungsweise ist bis zu einem gewissen Grade allerdings möglich, weil die Briefe an Philemon, an die Kolosser, Epheser und Philipper einen gemeinsamen, von den unzweifelhaften Sendschreiben verschiedenen Charakter an sich tragen. Ihre Echtheit nun aber einmal vorausgesetzt, fragt es sich, in welche Periode des Lebens des Paulus sie gehören. Sicherlich entstammen sie einer Gefangenschaft (Philem. 1. 9. 10. 23. Kol. 1, 24. 4, 3. 10. 18. Eph. 3, 1. 13. 4, 1. 6, 20. Phil. 1, 7. 13. 14. 17). Weil nun aber Phil. 1, 13 das Prätorianerlager und 4, 22 »des Kaisers

Haus« erwähnt werden, setzte man altherkömmlicher Weise alle vier Briefe in die römische Zeit. Zuerst trat gegen diese Meinung auf David Schulz, welcher geltend machte, die in den Briefen erwähnten Freunde, Timotheus, Aristarch, Lucas, Marcus, Demas, Epaphras, Tychikus, Onesimus, Jesus Justus suche man eher in Cäsarea als in Rom. Nur Timotheus, Aristarch und Lucas begleiteten den Apostel dorthin (vgl. Apg. 27, 2. Phil. 1, 1). Der Sklave Onesimus sei eher nach Cäsarea als nach Rom »entlaufen«, zumal da die Polizei der Sklavenaufspürer (fugitivarii) in Rom nicht eben lockend war. Auch sei Epaphras im Auftrage der Kolosser schwerlich bis nach Rom gereist[1]). Diesen Wahrscheinlichkeitsgründen schloss sich Schott an[2]); gegen Beide schrieb Graul[3]), und gegen diesen wieder Böttger, der auch den Philipperbrief nach Cäsarea verlegte. Daselbst sei ja der Apostel nach Apg. 24, 23 im Prätorium gefangen gesessen, so dass seine Freunde ihn sehen durften. So sei Phil. 1, 13 aufzufassen, wo es heisst, die Sache Christi sei im ganzen Prätorium bekannt geworden. Man brauche nicht einmal anzunehmen, Paulus habe alle Prätorianer, die ihn bewachten, bekehrt, was abenteuerlich wäre, sondern durch die Besuche seiner Freunde im Prätorium konnte er eine bekannte Person werden und einige Bekehrungen sich daran schliessen[4]).

Uebrigens wurde gerade hinsichtlich des Philipperbriefs die Abfassung in Cäsarea am wenigsten glaublich gefunden. Wiggers[5]), Meyer[6]), Reuss[7]) u. A. verlegten zwar drei Briefe nach Cäsarea, den Philipperbrief aber nach Rom, hauptsächlich um der kritischen Situation willen, die er verräth. Derselbe ist, wie unter den Neueren nur Bleek, und auch dieser nur unsicher, bestreitet[8]), wenn überhaupt von Paulus, so jedenfalls nach den drei anderen geschrieben. Für Cäsarea spricht, dass unter dem Prätorium 1, 13 und Kaiserhaus 4, 22 auch der Palast des Herodes daselbst, als das bedeutendste öffentliche Gebäude, verstanden sein könnte, dass Paulus 2, 24 die bestimmte, noch über Philem. 22 hinausreichende Hoff-

1) Studien und Kritiken, 1829, S. 612 fg.

2) Isagoge in libros Novi Foederis sacros, 1830, S. 272 fg.

3) De Schulzii et Schottii sententia, 1836.

4) Beiträge zur historisch-kritischen Einleitung in die paulinischen Briefe, 1837, II, S. 37 fg.

5) Studien und Kritiken, 1841, S. 436 fg.

6) Kommentar über das N. T., VIII, 3. Ausg. 1859, S. 15 fg., IX, 2, 3. Ausg. 1865, S. 175 fg.

7) Geschichte der heiligen Schriften N. T. 1864, S. 99 fg.

8) Einleitung in das N. T. 2 Ausg. 1866, S. 460 fg. Die Briefe an die Kolosser, den Philemon und die Ephesier 1865, S. 6 fg.

nung ausspricht, frei zu werden, endlich aber dass Epaphroditus derselbe Name sein könnte mit Epaphras, in welchem Falle die Selbigkeit der Situation im Kolosser- und Philipperbrief deutlicher hervorspringen würde. Allein eben diese Selbigkeit beider Namen und Personen ist keineswegs erwiesen; 1, 13 passt besser auf das Prätorianerlager, 4, 22 geht auf kaiserliche Diener überhaupt. Vor allem aber weisen die judaistische Opposition, mit der Paulus es zu thun hat, im Philipperbriefe (3, 2 fg.), und die ihm zum Verdrusse geübte christliche Lehrthätigkeit (1, 15. 17), mit Entschiedenheit nach Rom [1]. Zuerst seufzt Paulus blos darüber, später aber eifert er heftig. Schliesslich treten auch die mancherlei Hoffnungsstrahlen, die hervorbrechen, wieder zurück hinter dem Gedanken an das nahe Ende. Stellen wie 1, 20 fg. 2, 17 fg. 3, 10 fg. fehlen in den drei anderen Briefen gänzlich. Es ist das Testament des Apostels, das wir vor uns haben — und das schrieb er wohl in Rom.

In neuerer Zeit gilt daher als ausgemacht und entschieden, dass der Brief an die Philipper, falls überhaupt echt, von Rom aus geschrieben ist, und nicht minder kam man in der Anerkennung der Thatsache überein, dass die drei anderen gemeinsame Abfassungsverhältnisse voraussetzen. Dahin führte sowohl das von uns behandelte Verwandtschaftsverhältniss, als auch die Identität des historischen Hintergrundes und des Ueberbringers Tychikus. Auf keinen Fall darf man daher noch mit Schneckenburger den Epheserbrief allein in Palästina abgefasst sein lassen [2].

Für Rom treten indessen noch in die Schranken Neander [3], Bleek [4], Guericke [5], Harless [6], Wieseler [7], Lange [8], Ewald [9], Braune [10], Davidson [11], Langen [12], Hane-

1) Hofmann, IV, 3, S. 169.

2) Beiträge zur Einleitung, 1832, S. 143 fg. Vgl. auch Rinck: Studien und Kritiken, 1849, S. 956 fg.

3) Geschichte der Pflanzung und Leitung der christlichen Kirche durch die Apostel, 5. Ausg. 1862, S. 388 fg.

4) Einleitung in das N. T. 2. Ausg. 1866, S. 434 fg. Die Briefe an die Kolosser, den Philemon und die Ephesier, 1865, S. 3 fg.

5) Gesammtgeschichte des N. T. 1854, S. 333 fg.

6) Brief an die Ephesier, 2. Ausg. 1858, S. LXV.

7) Chronologie des apostolischen Zeitalters, S. 420 fg. 433 fg.

8) Bibelwerk, VI, S. 10 fg.

9) Sendschreiben des Paulus, S. 464 fg. Sieben Sendschreiben, S. 184.

10) Die Briefe St. Pauli, S. 10 fg. 241 fg.

11) An introduction, II, S. 361 fg.

12) Einleitung, S. 107. 111.

berg[1]), Weber[2]) und Hofmann[3]); Hitzig wenigstens für den Brief an den Philemon und die echte Grundlage des Kolosserbriefes[4]). Durchaus schwankend verhielt sich De Wette, indem er von Rom (1826) auf Cäsarea (1830—42), von da wieder auf Rom (1843—47) und endlich von Rom abermals auf Cäsarea (1848) übersprang[5]).

Bei der Alternative, ob Cäsarea, ob Rom, sind noch folgende Gesichtspunkte, die übrigens alle etwas Zweideutiges an sich haben, in Betracht gezogen worden. Man beruft sich auf 2 Tim. 4, 12, wo Tychikus von dem in Rom gefangenen Paulus nach Ephesus abgesandt wird. Aber 2 Tim. 4, 6—21 sind ganz andere Verhältnisse vorausgesetzt als Eph. 6, 19—22, und wenn der zweite Timotheusbrief echt wäre, so könnte er nur in einer zweiten römischen Gefangenschaft geschrieben sein. Unsere Briefe aber müssen dann um so mehr in die erste verlegt werden, als nur so die Differenzen zwischen ihnen und den Pastoralbriefen eine nothdürftige Erklärung empfangen. Ist jenes Schreiben an Timotheus aber nur theilweise echt, so könnte die Sendung nach Ephesus allerdings an sich identisch sein mit der Sendung nach Kolossä, dafür aber stehen uns dann hinsichtlich des Entstehungsortes der 2 Tim. 4, 12 erhaltenen Notiz dermalen nur Hypothesen zu Gebote.

Auf ein verhältnissmässig frühes Datum weist auch der Umstand, dass Kolossä um jene Zeit durch ein Erdbeben theilweise zerstört wurde; Tacitus (Ann. XIV, 27) sagt wenigstens, dass das benachbarte Laodicea im siebenten Jahre Nero's, also 61, zerstört worden sei. Nach Eusebius (Chron. Ol. 210, 4) hat das Erdbeben ausser Laodicea auch Hierapolis und Kolossä betroffen, fiel aber in das zehnte Jahr Nero's. Paulus Orosius (Hist. adv. pagan. VII, 7) setzt es sogar in das vierzehnte Jahr. Das Wahrscheinlichste gibt Tacitus. Nun steht aber im Kolosserbrief nichts von einem Erdbeben. Folglich soll er eher früher als später, eher in Cäsarea als in Rom abgefasst sein.

Onesimus kehrte in Begleitung des Tychikus (Kol. 4, 7—9) nach Kolossä zurück. Der letztere sollte dann (Eph. 6, 21) auch den Ephesern ihren Brief überbringen. Dagegen sei Onesimus im Epheserbriefe nicht mehr erwähnt, weil er als in Kolossä zurückgelassen

---

1) Geschichte der göttlichen Offenbarung, 3. Ausg., 1863, S. 654.

2) Einleitung in die hl. Schriften A. und N. T. 3. Ausg. 1870, S. 274 fg.

3) Das N. T. IV, 2, S. 190 fg. 217 fg.

4) Zur Kritik paulinischer Briefe, S. 26.

5) Vgl. die fünf Ausgaben seiner »Einleitung in das N. T.« von 1826, 1830, 1834, 1842, 1848 in §. 141 und die Einleitung zu den beiden Ausgaben seines »Exegetischen Handbuches«, II, 4 von 1843 und 1847.

gedacht werde. Daraus soll hervorgehen, dass die Reiseroute des Tychikus von Osten nach Westen geführt habe. Aber der Epheserbrief ist ein Rundschreiben, die ganze Stellung des Onesimus im Kolosserbriefe kritisch zweifelhaft (S. 166), und schwer abzusehen ist, was ihn in die palästinische Hafenstadt, zumal zu Fuss, geführt haben sollte. Leichter wird denkbar gemacht, dass der fliehende Sklave nur möglichst rasch ein Schiff zu gewinnen suchte, um in der Weltstadt Rom sowohl Versteck als Unterhalt zu finden. Ueberhaupt liegt Cäsarea zwar geographisch näher bei Ephesus und Kolossä, als Rom, aber der Verkehr zwischen Kleinasien und Rom war ohne Vergleich leichter und lebhafter. Unter Umständen liegt auch uns Amerika näher als z. B. Odessa, wenngleich letzteres zu Land erreichbar ist.

Aristarch, welcher Kol. 4, 10. Philem. 24 bei Paulus ist (als *συναιχμάλωτος*), kann nach Apg. 19, 29. 20, 4. 27, 2 ebensowohl in Cäsarea, als in Rom gesucht werden. Dasselbe gilt von Lucas, welcher, weil mindestens der Verfasser des Reiseberichtes, wo nicht der ganzen Apostelgeschichte, nach Apg. 27, 1—28, 16 den Paulus von Cäsarea nach Rom begleitete und 2 Tim. 4, 11 an letzterem Orte vorausgesetzt ist. Schon mehr für Rom spricht, dass Lucas Kol. 4, 14 mit Demas zusammen genannt ist, der den Apostel nach 2 Tim. 4, 10 in Rom verlassen hat, während wir ihn sonst in Cäsarea nicht finden. Letzteres gilt auch von Timotheus, welcher doch Phil. 1, 1. 2, 19 wieder bei Paulus ist. Marcus (vgl. 2 Tim. 4, 11) war nach 4, 10 eben im Begriffe, nach Kleinasien zu reisen, vielleicht — denn darauf könnten die *ἐντολαί* zielen — um daselbst eine Collecte zu betreiben[1]. Diese Mission war von beiden Orten aus denkbar. Für Rom spricht allerdings die zuerst beim alexandrinischen Clemens (Euseb. K. G. II, 15) erhaltene Notiz, dass Marcus daselbst gelebt und geschrieben habe, und eben dahin weist es, wenn Kol. 4, 11 heidnische und jüdische Lehrer unterschieden, und aus der Zahl der letzteren nur wenige als in einer dem Apostel freundlichen Weise thätig vorausgesetzt werden. Aehnlich ist die Situation Phil. 1, 15—17. 3, 2, wie überhaupt die starke Polemik gegen das Judenthum (vgl. Kol. 2, 11—14. 16. 17) zum gemeinsamen Charakter der Kolosser- und Philipperbriefe gehört[2].

Endlich wird aus dem Charakter der beiden Gefangenschaften argumentirt. In Cäsarea lag der Apostel im Gefängnisse, in Rom besass er eine eigene Miethwohnung, worin er nur von einem an

1) Ewald, Sendschreiben des Paulus, S. 466.

2) Ewald, S. 484. 492.

ihn gefesselten Soldaten bewacht wurde (Apg. 28, 16. 20. 23. 30), und predigte μετὰ πάσης παρρησίας ἀκωλύτως (Apg. 28, 31). Dazu stimme die freiere Wirksamkeit Eph. 6, 19—22. Kol. 4, 3. 11, womit sich wieder Phil. 1, 12—14 combiniren lässt. Zwar sprechen jene Stellen in erster Linie blos die Sehnsucht des Apostels nach einer solchen Wirksamkeit aus, und auch in Cäsarea hatten seine Angehörigen freien Zutritt zu ihm; es konnte also auch vorkommen, dass Freunde seine Gefangenschaft theilten, um sich mit ihm zu unterreden. Freilich wird dies Apg. 24, 23 in einer Weise erzählt, die Weitergehendes auszuschliessen scheint. Wenn Kol. 4, 3. 4 wirklich gesagt wäre, seine Haft habe, wie vordem seine Freiheit, den Zweck, das Evangelium offenbar zu machen (vgl. jedoch S. 86), so würde auch dies eher auf die Zustände in Rom als in Cäsarea führen. Denn aus Apg. 24, 23. 27. 26, 29 geht hervor, dass an letzterem Orte seine Haft keine sogenannte freie, sondern eine militärische war[1]. Es ist höchst gezwungen, Apg. 24, 27 so auszulegen, als hätte erst Felix beim Abgang ihn binden lassen[2]. In der Beziehung stehen sich also beide Gefangenschaften mindestens gleich. Wenn aber der Apostel sich Herberge in Kolossä bei Philemon (Vs. 22) bestellt, so konnte er das zwar nicht ausschliesslich nur von Rom aus. Denn an den Kaiser appellirte er erst am Ende seiner Gefangenschaft (Apg. 25, 11. 12. 26, 32). Unter Felix hingegen scheint er mehr Hoffnung auf Befreiung gehabt zu haben und könnte möglicher Weise gedacht haben, die kleinasiatischen Gemeinden auf seiner Reise nach Rom zu besuchen. Aber nach Apg. 23, 11 stand ihm während der ganzen Haft in Cäsarea, auch schon unter Felix, Rom als das nächste Ziel, das ihm zu erreichen obliegt, vor der Seele. Sein Blick war nach der Welthauptstadt gerichtet, und erst an letzterem Orte scheint der Gedanke aufgekeimt zu sein, den Schauplatz früherer Wirksamkeit noch einmal zu besuchen (Phil. 2, 24). Eins in's Andere gerechnet, darf man desshalb Rom für den wahrscheinlicheren Abfassungsort der Gefangenschaftsbriefe, soweit sie echt sind, erachten. Somit würde für unseren Kolosserbrief die Periode zwischen Frühjahr 62 und Sommer 64 als muthmassliche Entstehungszeit resultiren.

2) Indessen ist der Kolosserbrief erst in Folge seiner Ueberarbeitung in weiteren Kreisen bekannt geworden. In dieser Gestalt taucht er möglicher Weise schon bei den apostolischen Vätern

1) De Wette = Overbeck: Erklärung der Apostelgeschichte, 4. Ausg. S. 421.

2) Gegen Bleek: Die Briefe an die Kolosser etc. S. 6.

auf, wiewohl sich ausdrückliche Spuren so wenig finden, als z. B. auch bezüglich der Thessalonicherbriefe der Fall ist. Wenigstens einmal scheint unser Brief (3, 14) bei Clemens anzuklingen (Cor. I, 49 *τὸν δεσμὸν τῆς ἀγάπης τοῦ θεοῦ*). Im Barnabasbriefe stimmen die auf Christus bezüglichen Worte Omnia in illum et per illum facta sunt (Kp. 17) allerdings mit Kol. 1, 16, aber sie fehlen im griechischen Text und stellen nur die Schlussdoxologie des lateinischen Uebersetzers dar. Bei Ignatius scheinen Reminiscenzen zu begegnen an Kol. 1, 16. 20 (ad Smyrn. 6). 23 (ad Eph. 9 *ἑδραῖοι τῇ πίστει*). 25 (ad Eph. 18), und wenn bei ihm Christus *τὸ ἀδιάκριτον ἡμῶν ζῆν* heisst (ad Eph. 3), so kann man dabei theils an Kol. 3, 4, theils an Phil. 1, 21 denken. Zweifellos bekannt war der Brief bereits der Schule Valentin's, die ihn als Autorität gebraucht, wie sowohl aus Irenäus als aus den Excerpten des Theodot erhellt[1]). Im Verlaufe der ersten Hälfte des zweiten Jahrhunderts muss er sonach zur Geltung als apostolische Schrift gelangt sein. Es lehnen sich daher an die Bezeichnung »Erstgeborener aller Creatur« Kol. 1, 15 an sowohl Justin (Dial. 100: *γνόντες αὐτὸν πρωτότοκον μὲν τοῦ θεοῦ καὶ πρὸ πάντων τῶν κτισμάτων*) als Theophilus von Antiochia (ad Autol. II, S. 100: *τοῦτον τὸν λόγον ἐγέννησε προφορικόν, πρωτότοκον πάσης κτίσεως*). Marcion hatte den Brief in seinem Kanon, und seit Irenäus, der ihn zuerst namentlich citirt (III, 14, 1), worin sich ihm aber sofort Clemens, Tertullian, Origenes u. s. w. anschliessen, wird er als paulinisch und kanonisch allgemein und ohne irgend welchem Widerspruch zu begegnen, gebraucht.

Es würde somit nichts im Wege stehen, den jetzigen Kolosserbrief mit Volkmar etwa um 125 anzusetzen[2]). Aber auch ein Vierteljahrhundert früher findet gleiche Möglichkeit statt. Schon die Analyse des Briefes hat ergeben, dass zur Zeit seiner jetzigen Redaction die jüdische Theokratie entschieden der Vergangenheit angehörte (S. 160), das Christenthum dagegen theils mit allen concreten Beziehungen des Lebens in ein Verhältniss getreten war und sich aus einander zu setzen angefangen (S. 166), theils überhaupt eine bereits ökumenische Bedeutung gewonnen hatte (S. 122). Dahin weist auch die schon von Mayerhoff[3]) bemerkte Allgemeinheit, in welcher trotz der im Anschlusse an Kol. 1, 5 vom Interpolator hervorgehobenen *ἐλπίς* (1, 23. 27) die eigentliche Eschatologie gehalten ist (3, 24); wenigstens 3, 4 sieht fast so aus, als denke sich der

---

1) Vgl. Heinrici, S. 50. 56. 85. 101. 116. 120. 121. 184. 187. 190. 192.

2) Mose Prophetie, S. 161. Evangelien, S. 619.

3) S. 63 fg.

Verfasser bei der Wiederkunft das irdische Leben derer, welche er darauf vertröstet, als abgeschlossen. Ebenso weist der Zusatz zu 2, 1 darauf hin, dass Paulus dem Fleische nach nicht mehr auf Erden weilt (S. 153). Endlich ist auch der Gedanke einer Vermittelung des Verhältnisses der Engel zu Gott durch Christus (1, 20) dem Geiste des zweiten Jahrhunderts homogen und z. B. bei Hermas (Sim. IX, 12. Vis. III, 4) constatirt[1]), während alle diese Data einer Abfassung zwischen 62 und 64 widersprechen.

2. Die Irrlehrer insonderheit.

1) Erst jetzt kann ein theologisches *πολυθρύλλητον* ersten Rangs zur Sprache kommen, die Frage nach den »kolossischen Irrlehrern«. Der Gegensatz, welchen unser Brief voraussetzt, ist nämlich, wie schon Reuss gesehen hat[2]), nichts weniger als ein einfacher. Erst die Doppelheit der Verfasserschaft bringt Licht in die Sache: wir haben daher schon bei Gelegenheit der Sonderung beider Schriften, aus denen unser kanonischer Kolosserbrief gebildet ist, diesen Punkt berührt (S. 149. 157. 220). In diesem Schriftstücke beanspruchen, wie fast ausnahmslos die Ausleger zugeben, die christologischen Excurse 1, 15—20. 2, 9. 10 die Bedeutung einer positiven Kehrseite zu der Antithese 2, 17—20. Aber diese Position ist nicht blos der Negation vorangeschickt, sondern auch in so ungleich ausführlicher, ja in doppelter Darstellung gegeben, dass Baur die Sache umzudrehen und in der Negation nur eine beiläufige Wendung zu erblicken vermochte, durch welche das anderswo liegende Hauptthema des Briefes begründet werden solle[3]). Denn im jetzigen Briefe sind dessen Ausführungen über die überweltliche Natur und centrale kosmische Stellung Christi offenbar durchaus die Hauptsache, die er im weiteren Verlaufe seiner Ausführungen allerdings auch am Gegensatz zu den angelologischen Theorien der Irrlehrer, deren Widerlegung schon 1, 16. 2, 10. 15 vorbereitet war, entwickelt. Hiernach wäre also der hervorstechendste Zug der Irrlehre der, dass sie das richtige Verhältniss verfehlte, welches zwischen Christus und den *ἀρχαὶ καὶ ἐξουσίαι* statt hat.

Anders dagegen steht die Sache unter Voraussetzung unseres gereinigten Textes, da dann, wie S. 188 fg. gezeigt, der Brief aller Digressionen und Excurse ledig geht und einen continuirlichen, streng geschlossenen Gedankenfluss darstellt, in dessen Mittelpunkt die polemische Pointe trifft. Es erhebt sich nun zunächst die Frage, gegen

1) Zahn, S. 266 fg. 273. 2) S. 108. 3) S. 31.

wen dieselbe gerichtet sei. Unter Voraussetzung dieser Resultate versteht es sich lediglich von selbst, dass wir in den, mit nur ganz wenigen Worten gekennzeichneten Gegnern nicht verschiedenartige Menschenclassen (Grotius, Heinrichs), also auch nicht bald Gnostiker (2, 8—10), bald Ebjoniten (2, 11. 14. 16—23) vor uns haben [1]), sondern eine einheitliche geschichtliche Erscheinung. Dann aber darf jedenfalls als im Grundsatze falsch die von Aelteren, wie Grotius, Calixt und Heumann vertretene Meinung abgewiesen werden, welche in den Irrlehrern Anhänger irgendwelcher heidnischen Philosophie oder gar der chaldäischen Magie (Hug) sucht. Vielmehr tragen dieselben ganz offen eine specifisch jüdische Grundfarbe zur Schau. Hat man sie darum früher geradezu für Juden gehalten (Schöttgen, Eichhorn), so konnte man sich hierfür wenigstens auf ihre Beobachtung der Speise- und der Festordnung (2, 16), wahrscheinlich auch der Beschneidung (2, 11) [2]), vielleicht des Gesetzes überhaupt (2, 14), auch wohl der *παράδοσις τῶν ἀνθρώπων* (2, 8) berufen. Aber was wir vom Inhalte der letzteren weiter erfahren, führt sofort auf eine bestimmte theosophische Richtung. Man liess daher die Polemik unseres Briefes einem speculativen Judenthum (Schneckenburger), oder speciell dem Johanneschristenthum (Heinrichs) oder Alexandrinismus (Junker) gelten. Aber wenn die Gegner sich nicht an das Haupt halten (2, 19), so heisst das noch nicht, dass sie dieses Haupt gar nicht anerkennen. Es handelt sich nicht um Abfall, sondern um Festwerden im Glauben (1, 23) und demgemässen Wandel (2, 6). Seit Böhmer [3]) und Rheinwald [4]) hält man die Gegner daher jedenfalls für Christen, und zwar aus den angegebenen Gründen für Judenchristen.

Dann aber liegt zunächst die grosse Verwandtschaft dieser judenchristlichen Gegner mit den in Galatien aufgetretenen auf der Hand. Denn dem Werthlegen auf den Festkalender Kol. 2, 16 entspricht Gal. 4, 10, und der Unterordnung dieser Dinge unter den Begriff der *στοιχεῖα τοῦ κόσμου* Kol. 2, 8. 20 ganz ebenso Gal. 4, 3. 9. Nur dadurch ging diese etwas spätere Erscheinung des judenchristlichen Gegensatzes über jene frühere und damit auch überhaupt über die gemeinjüdische Sitte hinaus, dass ihr Dogmatismus (vgl. 2, 20) sich auch auf *βρῶσις καὶ πόσις* (2, 16) erstreckte, wovon wenigstens letzterer Artikel entschieden alle im Penta-

1) Hilgenfeld: Zeitschrift f. w. Th. 1870, S. 250.

2) Dass diese gefordert worden sei, behauptet z. B. Bleek (Briefe an die Kolosser etc. S. 13. 84), leugnet dagegen Hofmann (IV, 2, S. 75. 157).

3) Isagoge in epistolam ad Colossenses, 1829.

4) De pseudodoctoribus Colossensibus, 1834.

teuch allgemein verbindliche Diät überbietet. Daher die Verbote μὴ ἅψῃ μηδὲ γεύσῃ μηδὲ θίγῃ (2, 21), welche Speise- und Reinigungsvorschriften 2, 8 παράδοσις τῶν ἀνθρώπων und 2, 22 τὰ ἐντάλματα καὶ διδασκαλία τῶν ἀνθρώπων heissen. Nun begegnen uns aber dieselben Züge auch schon bei den »Schwachen« zu Rom, für welche es sich, wie um Beobachtung der jüdischen Festzeiten (Röm. 14, 5. 6), so auch um Enthaltung von Fleisch- und Weingenuss (Röm. 14, 21) handelte. Somit stellen die kolossischen Irrlehren durchaus keine dem Zeitalter des Paulus fremde Erscheinung dar. Wird ihre Lehre 2, 8 eine φιλοσοφία genannt, so ist dieser Ausdruck, welchen übrigens auch Philo (Vita Mosis, II, 3, 168) und Josephus (Alterthümer, XVIII, 1, 2) auf die jüdische Theologie anwenden, hier nicht im Sinne eines bestimmten Systems zu nehmen, sondern er kann recht wohl, im Einklange mit dem 1 Kor. 1, 19—28. 2, 4—6. 13. 14. 3, 19. 20 über die menschliche Weisheit gefällten Urtheile, eine methodische Bemühung um Erkenntniss bezeichnen [1]), welche ihren Anhaltspunkt an Dingen dieser sinnlichen Welt sucht, also z. B. in der Enthaltung von Fleisch und Wein. Darin sieht der Apostel etwas dem Christenthum principiell Fremdes. Wenn er sagt: κατὰ τὰ στοιχεῖα τοῦ κόσμου καὶ οὐ κατὰ Χριστόν (2, 8), so liegt darin der Gegensatz von Kosmologie und Theologie [2]). Wie die Schwachen in Rom, so werden auch die Irrlehrer in Kolossä ihre Verbote in ähnlicher Weise naturphilosophisch und in der Weise der gleichzeitigen Essäer begründet haben. Und insofern gehen die Christen zu Kolossä wieder über die zu Rom hinaus, als diese sich nur selbst ein Gewissen daraus machen, Alles ohne Unterschied zu geniessen, während die Irrlehrer unseres Briefes aus solcher Enthaltung eine Bedingung des Heils für Alle zu machen unternahmen [3]). Würde unser Brief somit über die gegebenen Elemente hinaus nichts mehr zur Charakteristik der Irrlehrer darbieten, so könnten wir stehen bleiben bei ihrer Bezeichnung als theosophische Judenschristen [4]), welche den Heidenchristen zur Vervollständigung ihres Heilsstandes eine theils auf das jüdische Gesetz, theils auf naturphilosophische Lehrmeinungen gegründete Heiligung des äusserlichen Lebens zumutheten [5]).

2) Von der Naturphilosophie zur Metaphysik und Speculation

---

1) Vgl. Bleek (Die Briefe an die Kolosser etc., S. 79) und Hofmann (IV, 2, S. 61. 156. 160 fg.).

2) Baur, S. 35.

3) Hofmann (S. 157) und Sabatier (S. 186).

4) So De Wette, Neander, S. 390 fg.

5) So Hofmann, S. 160.

fortzuschreiten, nöthigen uns aber erst die in das ursprüngliche Bild des Kolosserbriefes vom Ueberarbeiter hineingemalten bestimmteren Farben. Wie auch der Wortverstand von ἐθελοθρησκεία (2, 23) sich feststellen möge [1]), die damit verbundene ταπεινοφροσύνη weist auf die ταπεινοφροσύνη καὶ θρησκεία τῶν ἀγγέλων 2, 18, folglich auf eine dualistische Weltanschauung zurück, der zufolge der, der Materie entstammte Mensch zu niedrig ist, um unmittelbar mit Gott zu verkehren, daher der Vermittlung engelischer Kräfte bedarf [2]). Wie also praktisch als Ascese, so stellt sich die Irrlehre nun auch theoretisch als Verehrung der Engel dar. Sie verstieg sich somit in die transcendenten Regionen einer höheren Geisterwelt (2, 18) und führte in dieser Richtung Vorstellungen mit sich, durch welche die einzigartige Stellung Christi beeinträchtigt ersehien (2, 19). So verstehen sich dann auch die christologischen Digressionen der beiden ersten Kapitel, wiefern solche eine Erkenntniss von Christi Person und Werk sicher stellen, vor welcher die Irrlehre von selbst zu Boden fällt. Es scheinen also die Engel insonderheit an der Weltschöpfung in einer für Christus präjudicirlichen Weise betheiligt gedacht (1, 16. 17). Möglich aber auch — denn Bestimmtes wird nicht mitgetheilt — dass die Sonderlehre sich geradezu auf Person und Würde Christi selbst erstreckt hat, sei es nun, dass sie ihn für einen blosen Menschen und Propheten der Wahrheit [3]), sei es für ein Engelwesen gehalten habe [4]). Jedenfalls führen die Angegriffenen ihre rigorose Ascese auf eine theosophische Unterlage zurück. Wir haben es also hier nicht mehr mit jener Gnosis zu thun, deren sich die »Starken« in Korinth rühmen (1 Kor. 8, 1), sondern mit einem christlichen Essäismus, welcher »bereits in vollem Uebergang zum Gnosticismus begriffen ist« [5]).

Ohne daher bis auf die Kabbala herabzugehen, die jedenfalls eine zu späte Erscheinung ist [6]), wird man die Irrlehrer des Kolosserbriefes zwar nicht selbst für Essener halten; solche gab es nur in Syrien, und gerade ihr specifischer Ordensverband, Geheimniss-

1) Vgl. gegen die gewöhnliche, aber richtige Erklärung von »willkürlichem Gottesdienst« Hofmann, S. 102 fg.

2) Schenkel (Die Briefe an die Epheser etc. S. 196) und Bleek (Die Briefe an die Kolosser etc. S. 102 fg.). Dass wirklich von Engeldienst die Rede ist, beweist R. Schmidt, S. 193 fg.

3) So F. Nitzsch (Bleek's Vorlesungen über die Briefe an die Kolosser u. s. w. S. 16) und Schenkel (Bibel-Lexikon, III, S. 567 fg.).

4) So Ritschl (Altkatholische Kirche, S. 233) und Baur (Neutestamentliche Theologie, S. 274).

5) Lipsius: Schenkel's Bibel-Lexikon, II, S. 498.

6) So Herder, Kleuker, Osiander: Tübinger Zeitschrift, 1834, 3, S. 96 fg.

krämerei, Waschungen, Ehelosigkeit, Reinheitsgrade u. s. f., sind im Porträt der kolossischen Irrlehrer nicht nachweisbar. Sind es aber auch nicht eigentliche Essener, so hängen sie doch gleich diesen mit den Principien der alexandrinischen Religionsphilosophie zusammen [1]. Sie sind also geradezu mit den meisten Auslegern [2] für in die christliche Sphäre übergegangene Asceten und Theosophen essenischer Art, noch bestimmter mit Baur [3], Hoekstra [4], Lipsius [5], Sabatier [6] für gnostische (theosophische) Ebjoniten zu halten. F. Nitzsch nennt sie »ein Mittelglied zwischen dem Essäismus und dem Kerinthismus« [7]. An Kerinth insonderheit hatte schon Mayerhoff erinnert [8], und in der That findet sich sowohl die Angelologie, als auch die Ascese auf beiden Seiten. Hat man die Lehre vom Demiurgen im Kolosserbriefe vermisst [9], so trat solche auch bei Kerinth keineswegs schon in dualistischer Form auf. Ein umgekehrtes Versehen ist es, wenn Hilgenfeld den richtigen dualistischen Gnosticismus bekämpft werden lässt [10]. Auch darf man nicht etwa auf Seiten der Irrlehrer den Ursprung des Ausdruckes *τὸ πλήρωμα* suchen [11]. Nicht nehmen will der Brief ihnen diese ihre Idee, sondern beibringen will er ihnen eine solche; mit ihrer Hülfe sollen sie dann das Verhältniss Christi sich zurechtlegen und begreifen, dass er *εἰκὼν τοῦ θεοῦ* und Wohnstätte des göttlichen *πλήρωμα* ist (1, 15. 19. 2, 9), der durch das Blut seines Kreuzes Frieden und Versöhnung gestiftet hat (1, 20. 22. 2, 14). Allerdings »klingt das wie Polemik gegen jene ebjonisirende Christologie« [12]. Indem der Verfasser das, was die Gegner von der Geisterwelt aussagten, vielmehr auf Christus bezieht (1, 19. 2, 9), welcher Schöpfer und Erlöser sei, und zwar auch für Engel, greift er zu einem Ausdrucke, mit dessen Gebrauche er selbst mehr auf die Seite der eigentlichen Gnosis tritt gegenüber jener ihrer judenchristlichen Vorgestalt [13].

---

1) Schenkel: Bibel-Lexikon, III, S. 567 fg.

2) So Storr, Flatt, Rheinwald, Credner, Meyer, Ewald, Thiersch, Ritschl, zuletzt Wittichen: Der geschichtliche Charakter des Evangeliums Johannis, S. 75.

3) S. 32 fg. 4) S. 631.

5) Schenkel's Bibel-Lexikon, II, S. 497 fg.

6) S. 185 fg. 7) A. a. O. S. 17. 8) S. 107 fg. 148 fg.

9) Schenkel: Bibel-Lexikon, III, S. 568.

10) A. a. O. S. 247.

11) Gegen Weiss (Bibl. Theologie, S. 458 fg.), Reuss (Histoire de la théologie chrétienne, ed. 3. II, S. 74), Sabatier (S. 187).

12) F. Nitzsch, S. 16.

13) Hilgenfeld, S. 249.

Somit stellt sich unser Resultat bezüglich der Irrlehrer dahin, dass in beiden Formen des Briefes dieselbe Gegnerschaft berücksichtigt ist, die sich aber ganz sachgemäss in dem früheren, paulinischen Briefe auf dem früheren, im interpolirten Briefe dagegen auf dem späteren Stadium ihrer Entwickelung darstellt. Dort haben wir wesentlich die *ἀσθενοῦντες* des Römerbriefes vor uns, deren Charakterzüge, namentlich Scheu vor Fleisch- und Weingenuss, die späteren Ebjoniten nach den Clementinen (XIV, 1) und Epiphanius (Haer. XXX, 15. 16) beibehalten haben, gleichwie nach demselben Schriftsteller (XXX, 2. 16. 17) auch die Werthschätzung des jüdischen Kalenders. Hier dagegen hat sich aus der essäischen Engellehre (Josephus: Bell. jud. II, 8, 7) ein reicherer Hintergrund übersinnlicher Phantastik entwickelt, wie er bereits die Zeiten der werdenden Gnosis verräth und bekanntlich zur charakteristischen Zubehör des späteren Ebjonitismus gehört[1]. Den Irrlehrern der eigenen Gegenwart stellt daher Paulus nur dieselben Grundsätze hinsichtlich der *στοχεῖα τοῦ κόσμου*, die wir aus Gal. 4, 3—5. 9. 10 kennen, den Ebjoniten der späteren Zeit stellt der Autor ad Ephesios seine höhere Christuslehre entgegen: ist Christus *κεφαλὴ πάσης ἀρχῆς καὶ ἐξουσίας* Kol. 2, 10, so der Anhänger der Engellehre ein *οὐ κρατῶν τὴν κεφαλήν* Kol. 2, 19. Mit der Anschauung Christi als des, das All zusammenfassenden Centralwesens ist jedwede andere Vermittelung des Menschen mit Gott unvereinbar, und erscheinen somit die Aufstellungen der Irrlehrer als eine Beeinträchtigung des absoluten Charakters des Christenthums[2].

Essäische Elemente in christlichen Gemeinden sind im eigentlichen apostolischen Zeitalter jedenfalls nur ganz sporadische Erscheinungen. Der Apostel bekämpft sie zuerst von Korinth aus in Rom, dann von Rom aus, wo er persönliche Bekanntschaft mit ihnen gemacht, in Kolossä. Erst nach der Zerstörung Jerusalems sind die Essäer in grösserer Masse zum Christenthum übergetreten[3], und erst seit Anfang des zweiten Jahrhunderts bildet sich der eigentliche Elkesaitismus aus[4], und werden ins Grosse gehende Versuche gemacht, das Christenthum im Sinne einer ascetischen Theosophie von jüdischem Gepräge durchzubilden und auszugestalten — Versuche, für deren Bekämpfung im interpolirten Kolosserbriefe das früheste Datum vorliegt. Eine Irrlehre, der zufolge sich das *πλήρωμα* nicht

1) Vgl. Baur (S. 33) und Bleek (Die Briefe an die Kolosser etc. S. 104).

2) Baur: Neutestamentliche Theologie, S. 273 fg.

3) Ritschl (Altkatholische Kirche, S. 220), Bleek (Die Briefe an die Kolosser etc. S. 15), Wittichen (Evangelium Johannis, S. 75. 80).

4) Vgl. mein Werk »Judenthum und Christenthum«, S. 577 fg.

in Christus zusammenfasst, sondern über die ganze höhere Geisterwelt ausbreitet[1]), ist im apostolischen Zeitalter ebenso unnachweisbar, als im Zeitalter der Gnosis selbstverständlich.

4. Verhältniss beider Briefe zur Gnosis.

1) Es ist allgemein anerkannt, dass die grossen gnostischen Parteihäupter mit ihren ausgebildeten Systemen unter Hadrian aufgetreten sind, nachdem höchstens ein Menschenalter zuvor Kerinth geblüht hatte. Da nun aber eine philosophische Entwickelung ihre reifsten Früchte nicht gleich am Anfang abwerfen wird, steht zu vermuthen, dass die Ansätze einer Bewegung, welche um 130 ihren Höhepunkt erreichte, noch in das erste Jahrhundert, vielleicht sogar bis in die apostolische Zeit, herabreichen werden. In der That haben das Vorhandensein gnostischer Secten schon um die Mitte des ersten Jahrhunderts neuerdings angenommen Thiersch[2]) und Lutterbeck[3]) von apologetischem, Noack[4]) von entgegengesetztem radicalen Standpunkte aus, während Lipsius[5]) und Hilgenfeld[6]) eine Ausgleichung im Sinne wissenschaftlicher Unbefangenheit vermittelt haben.

Dabei hat jener mehr das formale, dieser mehr das materiale Moment an der Sache im Auge. In jener Beziehung hängt die ganze Bedeutung der *γνῶσις* an ihrem Gegensatze zur *πίστις*. Aber auch nicht gleich von vorn herein zugespitzt darf man sich diesen Gegensatz denken; vielmehr weisen die Jahrhunderte unmittelbar vor und nach Christus eine Reihe von charakteristischen Versuchen auf, unter voller Anerkennung der alten Autoritäten des Glaubens eine neue Vorstellungswelt als höhere Weisheit in sie hineinzulegen. So verfuhr das mythendeutende Heidenthum in den nachgeborenen philosophischen Systemen, so bekanntlich vor Allem das alexandrinische Judenthum. Ueber der *πίστις* steht dem Philo die höhere Form der durch allegorische Interpretation gewonnenen *γνῶσις* als etwas Esoterisches, als eine Art mystischer Geheimlehre. Etwas freilich nur entfernt Analoges begegnet im ältesten Christenthum,

1) Weiss, S. 458 fg.

2) Versuch zur Herstellung des historischen Standpunktes für die Kritik der N. T.lichen Schriften, 1845, S. 231 fg. Einige Worte über die Echtheit der N. T.-lichen Schriften, 1846, S. 14 fg.

3) Die N. T.lichen Lehrbegriffe, II, 1852, S. 3 fg.

4) Psyche, III, 1860, S. 257 fg.

5) Schenkel's Bibel-Lexikon, II, S. 490 fg.

6) Zeitschrift f. w. Th. 1870, S. 233 fg.

insofern als nach Mt. 13, 11 das Wissen (*γνῶναι*) um die *μυστήρια τῆς βασιλείας τῶν οὐρανῶν* es ist, was die messianische Gemeinde vom gemeinen Judenthum scheidet, und so bestand denn auch die *γνῶσις* der ersten Gemeinden im Besitz des Schlüssels zu einem Schriftverständnisse, welches den Gegensatz des nationalen Messiasbildes zu der in Jesus eingetretenen Wirklichkeit ausglich und verschwinden liess. Aber erst Paulus hat das *σκάνδαλον τοῦ σταυροῦ* definitiv beseitigt durch seinen Nachweis der göttlichen Nothwendigkeit des in den Mittelpunkt der religionsgeschichtlichen Betrachtung gestellten Kreuzestodes des Messias. So, als Gnosis vom Kreuzestod, hat Holsten den paulinischen Lehrbegriff dargestellt[1], und in der That führt der Apostel selbst sein Evangelium ein als *γνῶσις τοῦ θεοῦ* 2 Kor. 2, 14. 10, 5, speciell als *γνῶσις τῆς δόξης τοῦ θεοῦ ἐν προσώπῳ Χριστοῦ* 2 Kor. 4, 6. In der Weise der alexandrinischen Speculation unterscheidet daher Paulus Buchstaben und Geist des Gesetzes, ja er lässt jenen durch diesen überwunden werden. Alle anstössigen Seiten seiner Predigt weiss er durch eine neue Art von pneumatischer Schriftauslegung zu beseitigen; zuweilen allegorisirt er geradezu (1 Kor. 10, 1—11. Gal. 4, 21—31), und aus 1 Kor. 10, 3. 4 (*πνευματικόν*). Gal. 4, 29 (*κατὰ σάρκα* und *κατὰ πνεῦμα*) geht hervor, dass er diese Entschleierung der Geschichte durch Allegorie unter den Gesichtspunkt der Gnosis stellte[2]. Jedenfalls kannte er ein *χάρισμα γνώσεως* (1 Kor. 12, 8. 13, 2. 8. 14, 6), dessen Gefahr freilich in seiner Isolirung, in einem von der Liebe getrennten Auftreten besteht (1 Kor. 8, 1—3); er spricht auch von *γινώσκειν* und *γνῶσις* stets nur mit bestimmter Beziehung auf jenen Mittelpunkt seiner Heilsverkündigung. Im richtigen Gefühle, mit seinem theologischen System und seiner pneumatischen Schriftauslegung über das Gebiet des populären Heilsglaubens hinausgegangen zu sein, unterscheidet er gleichwohl unter den Christen selbst wieder *νήπιοι* oder *ψυχικοί* und *τέλειοι* oder *πνευματικοί* (1 Kor. 2, 14. 15. 3, 1. 3); nur für die letzteren ist die höhere *σοφία* bestimmt (1 Kor. 2, 6; vgl. auch 8, 1 fg.).

In materieller Beziehung kommen als Präformationen gnostischer Gedanken bei Paulus insonderheit in Betracht der schroffe Gegensatz von *σάρξ* und *πνεῦμα* als die natürliche und allgemeinste Unterlage aller gnostischen Speculation; dann aber auch die Unterscheidung dessen, was wie Verheissung und Sendung des Messias von Gott selbst und unmittelbar ausgegangen ist, von dem durch unter-

1) Zum Evangelium des Paulus und Petrus, 1868, S. 102 fg.
2) Heinrici, S. 166.

geordnete Engel vermittelten Gesetz Gal. 3, 19; ferner der Begriff der *στοιχεῖα τοῦ κόσμου*, der Grundstoffe dieser Welt, Sonne, Mond und Planeten, von denen die jüdische Gesetzesreligion so gut beeinflusst ist, als die heidnischen Religionen Gal. 4, 3. 9. Kol. 2, 8. 20[1]), endlich die *ἄρχοντες τοῦ αἰῶνος τούτου* 1 Kor. 2, 8 und der *θεὸς τοῦ αἰῶνος τούτου* 2 Kor. 4, 4. Dagegen sind die falschen Apostel und Satansdiener 2 Kor. 11, 13—15 so wenig Gnostiker, als umgekehrt die Bileamiten und Nikolaiten Offenb. 2, 14. 15. 20.

Formell identisch mit der paulinischen Gnosis ist diejenige des Hebräerbriefes. Nicht blos begegnen wir derselben Unterscheidung der *στοιχεῖα τῆς ἀρχῆς τῶν λογίων τοῦ θεοῦ* 5, 12 und der *τελειότης* 6, 1, sondern es wird auch dem durch Engel vermittelten Gesetze 2, 2. 3 die directe Offenbarung durch den Sohn gegenüber gestellt. Materiell neu, und wesentlich Präformation des späteren Alexandrinismus[2]), ist freilich, dass an die Stelle der Heilsgeschichte, welche bei Paulus Object der *γνῶσις* ist, hier die transcendenten Sphären der idealen Welt, des Himmels, treten. Wie die wahre Vollendung in einem nicht blos zeitlichen, sondern auch räumlichen Jenseits erwartet wird, so besteht auch die *γνῶσις* darin, in dem mosaischen Cultusinstitut, welches an sich keine objective Bedeutung hat, Abbilder himmlischer Verhältnisse, in Gestalten der alttestamentlichen Geschichte, wie Melchisedek, Moses, Aaron, Josua, Typen auf Christus zu finden. Demgemäss ist auch die Auslegung hier weniger allegorisch, als bestimmt typologisch.

Eine Art von Parallele dazu bietet im Allgemeinen der Brief des Clemens an die Korinther, insofern ihm die Aufgabe der Gnosis darin liegt, die höhere Bedeutung der alttestamentlichen Typen, namentlich im Ceremonialgesetze und in der israelitischen Geschichte zu erkennen. Aber einen entschiedenen Schritt weiter, und zwar ganz in der Richtung des Hebräerbriefes, macht der Brief des Barnabas, indem er den Fortschritt vom einfachen praktischen Heilsbewusstsein zur tieferen Gnosis gleich von vorn herein als Zweck angibt (Kp. 1: *ἵνα μετὰ τῆς πίστεως ὑμῶν τελείαν ἔχητε καὶ τὴν γνῶσιν*), ohne jedoch schon zwischen beiden Stufen einen qualitativen Unterschied eintreten zu lassen. Vielmehr gesellt sich die *γνῶσις* den

---

1) Zur Erklärung des Begriffes ist eine Stelle aus der Praedicatio Petri et Pauli dienlich bei **Hilgenfeld**: Novum Testamentum extra canonem receptum, IV, S. 58: *μηδὲ κατὰ Ἰουδαίους σέβεσθε· καὶ γὰρ ἐκεῖνοι μόνοι οἰόμενοι τὸν θεὸν γινώσκειν οὐκ ἐπίστανται, λατρεύοντες ἀγγέλοις καὶ ἀρχαγγέλοις, μηνὶ καὶ σελήνῃ· καὶ ἐὰν μὴ σελήνη φανῇ, σάββατον οὐκ ἄγουσι τὸ λεγόμενον πρῶτον οὐδὲ νεομηνίαν ἄγουσιν οὐδὲ ἄζυμα οὐδὲ ἑορτὴν οὐδὲ μεγάλην ἡμέραν.*

2) **Heinrici**, S. 167.

übrigen christlichen Tugenden allmählich bei (Kp. 2). Was bringt nun aber diese Gnosis? τί λέγει ἡ γνῶσις; fragt er (Kp. 6), ehe er zur allegorischen Erklärung von Ex. 33, 1. 3 übergeht. Gnosis im engeren Sinne bedeutet dem Verfasser somit eine, dem gewöhnlichen Blicke verborgene Erkenntniss, welche vermöge eines pneumatischen Schriftverständnisses gewonnen wird. Auf diesem Wege erkennt man nämlich, dass das Gesetz nach seinem buchstäblichen Sinne geradezu verwerflich ist, nach seinem geistigen aber die ganze Wahrheit enthält. Hier wird nun zuerst die fleischliche Auffassung des Gesetzes geradezu auf dämonische Urheberschaft zurückgeführt, indem ein böser Engel, der den Juden jenes Missverständniss eingab, eben damit zum Urheber des Judenthums erhoben wird (Kp. 9).

Dieselbe Vorstellung von einer widergöttlichen Thätigkeit der Engel war im Buche Henoch schon zur Erklärung der Entstehung des Heidenthums verwendet worden. Da nun Judenthum wie Heidenthum unter den Begriff der *στοιχεῖα τοῦ κόσμου* fallen, der an das Körperliche gebundenen Religion, so lag es nahe, die von der göttlichen Absicht losgerissenen Engel auch schon bei der Entstehung der Körperwelt selbst thätig sein zu lassen, womit der Standpunkt Kerinths, des ersten eigentlichen Gnostikers der Geschichte, gekennzeichnet ist. Der Unterschied verschiedener Religionsformen ist so zu einem Unterschiede verschiedener Gottheiten geworden; der Kosmos steht als getrübte Offenbarung der reinen Offenbarung des überweltlichen Gottes in der christlichen Geistesreligion gegenüber.

So sind die in den Paulus-, Hebräer- und Barnabasbriefen enthaltenen Ideen von einer Vermittelung der Gesetzgebung durch Engel, und zwar, wie sich die Sache allmählich stellte, durch abgefallene und gottwidrige Engel, zu Anknüpfungspunkten für den heidnischen Dualismus im christlichen Bewusstsein geworden. Anders steht es mit den deuteropaulinischen und deuterojohanneischen Schriften. In diese Literatur ragt, wie sich sofort zeigen wird, die Gnosis schon selbst irgendwie hinein, nicht blos ihre Präformationen.

2) Bekanntlich (vgl. S. 3. 6. 19 fg.) hat zuerst Baur beide Briefe einer Zeit zugewiesen, »in welcher die eben erst in Umlauf kommenden gnostischen Ideen noch als unverfängliche christliche Speculation erschienen«[1], und, seinen Ausführungen[2] wesentlich folgend, bringen sie unter den Heutigen namentlich Lipsius[3] und

1) Paulus, II, S. 25.
2) A. a. O. S. 8 fg. Neutestamentliche Theologie, S. 256 fg.
3) Schenkel's Bibel-Lexikon, II, S. 504.

Hilgenfeld[1]) bald in nähere, bald in entferntere Beziehung zur Gnosis. Zur Abwehr gegen die übertreibende Consequenzmacherei, welcher man heutzutage sofort ausgesetzt ist, wenn man von gnostischen Anklängen in diesen Briefen redet, sei übrigens sofort bemerkt, dass von eigentlichem Gnosticismus hier nicht die Rede sein kann. Von den späteren Systemen unterscheidet sich unser Briefsteller principiell schon dadurch, dass er den sich realisirenden Endzweck der Schöpfung nicht in die *σοφία*, wie die Gnostiker, sondern in die *ἐκκλησία*[2]), und demgemäss auch den Zweck der Erlösung zwar nicht mehr mit Ausschliesslichkeit, aber doch mit überwiegendem Nachdruck auf das sittliche Gebiet verlegt. Gerade darum warnt ja der Kolosserbrief (2, 4 fg. 18 fg.), in allgemeinerer Weise auch der Epheserbrief (4, 14 fg. Vgl. 20. 21. 6, 16) vor Verführung durch falsche Lehre und trügerische Philosophie. Beide wollen eine scharfe Demarcationslinie zwischen wahrer und falscher Gnosis ziehen, indem sie dieser das nur den Aposteln (Eph. 3, 5), nicht aber beliebigen Sectenführern geoffenbarte, wahre Mysterium Christi, und dem zerflatternden Sectenwahne mit seinem wechselnden *ἄνεμος τῆς διδασκαλίας* (Eph. 4, 14) die Einheit seiner Kirche gegenüberstellen, welche, auf dem Grunde der heiligen Apostel und Propheten erbaut (Kol. 1, 23. 25. Eph. 2, 20—22), sich als ein mit dem erhöhten, einheitlichen Haupte unzertrennlich verbundener Leib organisch zusammenfügt (Kol. 1, 21 fg. 2, 5 fg. 19. 3, 11. 15. Eph. 1, 10. 22. 23. 2, 13 fg. 18 fg. 3, 6. 4, 3 fg. 12. 15. 16. 5, 23. 25 fg. 6, 13 fg.), innerhalb dessen es keinen Unterschied von *πίστις* und *γνῶσις* gibt (Eph. 4, 13), zumal da die *ἀγάπη τοῦ Χριστοῦ* alle *γνῶσις* übertrifft (Eph. 3, 19).

Wir verwahren uns demnach ausdrücklich gegen die beliebte Unterstellung, als mache die Kritik aus unseren Briefen Producte der gnostischen Schulen. Unter den letzteren kommt, wie wir sahen (S. 278. 285), vorzugsweise die valentinianische für unsere Briefe in Betracht. Sind diese aber um die Wende des ersten zum zweiten Jahrhundert entstanden, so kann nicht Valentin, der erst um 140 nach Rom kam[3]), ihr Urheber oder Veranlasser gewesen sein. Die Briefe würden auch anders aussehen, wenn gnostische Hände sich an ihrer Abfassung oder Ueberarbeitung betheiligt hätten. Weder würden dann die Valentinianer veranlasst gewesen sein, das *σωματικῶς* Kol. 2, 9 zu umgehen[4]), noch würde Theodot, der in diesem

1) Zeitschrift für wiss. Theol. 1870, S. 247 fg.
2) Baur: Paulus, II, S. 16.
3) Heinrici, S. 10. 4) Heinrici, S. 56.

Punkte sich den Text gefallen lässt[1]), dafür in die Lage gekommen sein, sich bezüglich der Kol. 1, 15 verbundenen Begriffe *εἰκών* und *πρωτότοκος* im Gegensatze zum Apostel zu wissen[2]).

Heinrici, welcher das in Rede stehende Verhältniss unbefangener auffasst, als apologetischer Seits gewöhnlich geschieht, gibt zu, dass ein wahlverwandtschaftlicher Zug die Gnostiker gerade zu solchen Schriften führen konnte, welche, wie der Kolosserbrief, einen universalistischen Christus, in dem *ἐκτίσθη τὰ πάντα* und *πᾶν τὸ πλήρωμα εὐδόκησε κατοικῆσαι,* predigten, oder, wie der Epheserbrief, die Verbindung von Christus und der Kirche unter dem Bilde einer Syzygie auffassen lehrten[3]). Aber auch von der Tübinger Schule wollte ja nie das valentinianische System in unseren Briefen nachgewiesen werden, es ist vielmehr immer der Satz vorangestellt worden, dass was für die Gnostiker in eine bunte Vielheit von Geisterreihen, in eine weitläufige Aeonenreihe auseinanderfalle, sich hier in dem Einen Christus als dem concreten Centralpunkte des Geisterreiches organisch zusammenschliesse[4]). »Die christologischen Aussagen dieser Briefe sind die paulinischen Grundgedanken, gegen die Gnosis gekehrt, aber selbst in der Form der Gnosis«[5]). Ihrem Inhalte nach bezeichnen sie genau die Stelle, wo vom Paulinismus her der Seitenweg nach der Gnosis sich öffnet. So steht schon gerade jenes kosmische Centralwesen selbst zwischen dem paulinischen »Himmelsmenschen«, dessen Steigerung es darstellt, und dem gnostischen *νοῦς* oder *μονογενής* oder vielmehr dem Soter, welcher herabkommt, um die Sophia zu erlösen. Weil zu seiner Gestaltung alle Aeonen, das ganze Pleroma, beigetragen haben und er darum das All heisst, wird sein Wesen durchweg nach Kol. 1, 16. 2, 9. 3, 11. Eph. 1, 10 beschrieben[6]). In der That setzen sich die hier vorkommenden Eigenschaften an jenem gnostischen Phantasiebilde direct fort. Namentlich gilt dies von der Art, wie die Thätigkeit des Centralwesens eine auf das ganze Universum sich erstreckende, dasselbe wesentlich zurückführende und wiederherstellende (Kol. 1, 20), Einigung und Friede schaffende (Eph. 2, 14—17) ist (daher Eph. 6, 15 *εὐαγγέλιον τῆς εἰρήνης*). In ganz ähnlicher Weise beruht ja auch die Gnosis auf der allgemeinen Grundidee, dass alles von dem höchsten Gott ausgegangene Leben in seine ursprüngliche Einheit wieder zurückkehren, jede

1) Heinrici, S. 121. 2) Heinrici, S. 120. 3) S. 187.

4) Baur (S. 10), Bruno Bauer (S. 101), Lipsius (a. a. O. S. 498. 504), Hilgenfeld (a. a. O. S. 247) und Volkmar (Mose Prophetie, S. 110).

5) Biedermann, S. 241.

6) So bei Irenäus (I, 3, 3. 4, 4), Theodot (Excerpta 43) und Theodoret (Haer. fab. I, 7). Vgl. übrigens Heinrici, S. 50. 101. 184. 187.

entstandene Disharmonie in Harmonie aufgelöst werden müsse. Den Grundgedanken, wonach Christus alles das, was auf, über und unter der Erde ist, in Eins zusammenfasst (Kol. 1, 16. 20. 3, 11. Eph. 1, 10. 21. 22. 4, 9. 10), haben die gnostischen Systeme dann nur weiter ausgeführt, und zwar so, dass sie auch die das Geisterreich füllenden Figuren gleichsam lebendig werden liessen. Es mehrten sich nur Scenen und Acte des Schauspiels, das Programm blieb dasselbe. Auch dazu aber war schon Anleitung gegeben, wenn in unseren Briefen nicht blos überhaupt Christus mehrfach in seinem Verhältniss zu den himmlischen Geistwesen in Betracht gezogen wird (S. 220), sondern auch ausdrücklich sein Erlösungswerk als eine auch für jene entscheidungsvolle Katastrophe erscheint (S. 233).

Wir sahen bereits (S. 221), dass Paulus in diese transcendenten Regionen nur eben erst hineinblickt. Hier dagegen sind sie zum ausschliesslichen Gegenstand der Speculation gemacht, und die Gläubigen, deren zuvor nur nach dem Kreuz gewandte Blicke nunmehr in der Richtung auf jene Regionen fixirt werden, verwandeln sich in Theosophen und Gnostiker. Vor Allem aber auch der Briefsteller selbst, welcher 3, 8—11 den apostolischen Beruf ganz unter diesen Gesichtspunkt rückt. »Der Apostel — sagt Hofmann — hat einen Beruf erhalten, dessen Ausrichtung dazu dient, dass die eigenwillig waltenden Geister im Himmel durch das Werden der Gemeinde auf Erden, welche Verwirklichung eines durch alle Zeiten hindurch massgebend gewesenen göttlichen Vorsatzes ist, von der überlegenen Weisheit Gottes überführt werden«[1]. Namentlich in der betreffenden Aussage 3, 10 findet daher Hofmann selbst eine Eigenthümlichkeit unseres Briefes, welcher man in den früher geschriebenen Sendschreiben nirgends begegne[2]. Aber nicht alttestamentlich, oder paulinisch, wie er meint, ist dieselbe, sondern sie bezeichnet das Stadium der Ueberleitung von, bei Paulus nur vereinzelt und unausgebildet auftretenden (vgl. 1 Kor. 10, 20), Vorstellungen in die gnostische Methode und Schablone, ähnlich wie die ursprünglich paulinische Anschauung von einer Erlösung der Natur (Röm. 8, 22—25) in unserem Briefe zwar nicht direct ausgesprochen, dafür aber zur Idee einer kosmischen Versöhnung potenzirt und somit in Stellen wie Kol. 1, 20. Eph. 1, 7—10. 12. 18. 23 auf einem, dem Gnosticismus bereits näher gerückten Stadium vorausgesetzt wird. Eben damit hängt nun aber die Auffassung Christi als eines kosmischen Centralwesens zusammen. In Christus soll ja das All zur Harmonie gelangen, wobei nur der Unterschied ist, dass die Christen sich

1) IV, 1, S. 125. 2) S. 283.

dieses Processes bewusst sind, während die Natur jenem Ziele unbewusst entgegen geht[1]. Hiermit aber sind wir der gnostischen Auffassung von der Erlösung als Naturprocess so nah als im N. T. nur immer möglich gerückt.

3) Auf einem anderen Punkte nähert sich der Lehrbegriff unserer Briefe den gnostischen Systemen bezüglich des Verhältnisses, in welchem Christus als zur *ἐκκλησία* stehend gedacht wird. Zwar ist dieses noch nicht die gnostische Syzygie selbst[2], wohl aber hält es die Mitte zwischen der, als Ausgangspunkt dienenden, paulinischen (2 Kor. 11, 2) und apokalyptischen Idee des Brautstandes (Offenb. 19, 7. 9. 21, 2. 9. 22, 17) und dem gnostischen Aeonenpaare des Idealmenschen und der Gemeinde auf der einen, der Verbindung der in das *πλήρωμα* zurückkehrenden *σοφία* mit dem *σωτήρ* auf der anderen Seite. Zu beiden Anschauungen bildet, was wir Eph. 5, 23—32 lesen, die directe Präformation, zumal da auch hier die himmlischen Mächte die göttliche *σοφία* in dem »grossen Geheimniss« (Eph. 5, 32) der ehelichen Verbindung Christi mit der *ἐκκλησία* erkennen (Eph. 3, 10). Diese ist *σῶμα τοῦ Χριστοῦ* (Eph. 4, 12. 16), und Christus als ihr Heiland *σωτὴρ τοῦ σώματος* (Eph. 5, 23). Wenn nun nach Eph. 5, 28 die Weiber die *σώματα* der 5, 25—27 auf Christi vorbildliches Thun an der Gemeinde verwiesenen Männer sind, so »schwebt dabei dem Apostel unverkennbar die Vorstellung vor, dass die Gemeinde der Leib Christi ist, und dass Christus sie als seinen Leib liebt«[3]. Vollkommen sicher gestellt wird der Parallelismus der Vorstellungsreihen durch Eph. 5, 23, wonach der Mann des Weibes Haupt ist, wie Christus dasjenige der Gemeinde.

Erst von hier aus erhellt nun aber der Zusammenhang, in welchem mit beiden Vorstellungsreihen der Begriff des *πλήρωμα* steht, zugleich auch die zweifellos gnostisirende Färbung dieses Begriffs (vgl. S. 224). In Einem Athem nennt der Briefsteller die Kirche *τὸ σῶμα αὐτοῦ* und *τὸ πλήρωμα τοῦ τὰ πάντα ἐν πᾶσιν πληρουμένου* (Eph. 1, 23). Kommt ihr nun letztere Eigenschaft als dem Leibe und Weibe Christi zu, so erhellt, dass dem Briefsteller das Weib auch das *πλήρωμα* des Mannes sein muss, wie umgekehrt der Valentinianer Herakleon den Mann der Samariterin Joh. 4, 16—18 *τὸ πλήρωμα αὐτῆς* nennt[4]. Wie also der Mann seine Ergänzung am Weibe hat, so ist die Kirche dasjenige, was, indem es von Christus erfüllt wird, ihn wiederum völlig macht. Von hier erst wird das

1) Vgl. Hofmann, S. 25 zu 1, 12 und S. 55 zu 1, 23.
2) Hoekstra, S. 612 fg.
3) Schenkel: Die Briefe an die Epheser etc. S. 90.
4) Heinrici, S. 145.

Uebergehen des Begriffes vom πλήρωμα von dem Completum in das Complementum (S. 226) vollständig begreiflich.

Insofern aber die Kirche, wenn sie πλήρωμα heisst, nur als der jetzt schon erfüllte Kreis ins Auge gefasst wird, von welchem aus die erfüllende Thätigkeit Christi sofort nach allen Seiten weiterschreitet, werden wir von hier aus wieder zu dem Hauptgedanken eines werdenden Mittelpunktes des Weltalls zurückverwiesen und sehen überhaupt der ganz eigenthümlichen Gedankenwelt des Verfassers erst völlig auf den Grund. In demselben Sinne, wie nach Eph. 1, 9. 10 τὰ πάντα ἀνακεφαλαιώσασθαι Vorsatz Gottes ist, heisst die Kirche auch Eph. 4, 13 πλήρωμα τοῦ Χριστοῦ[1]. Hier und Eph. 1, 23 ist nur von ihrem idealen Sein die Rede[2], zu welchem sie aber in Wirklichkeit auch erst allmälig heranwächst und heranreift. Denn jener Eph. 1, 23 gesetzte Durchdringungsprocess, der vom Mittelpunkte ausgeht, ist wie im grossen Weltall, so auch in der engsten Sphäre, in der Kirche, ein allmälig fortschreitender. So aber werden wir auf die Vorstellung der geometrischen Figur concentrischer, aus einander hervorwachsender Kreise geführt, welche schon an sich mit dem theilweise pythagoräisch gefärbten Gnosticismus verwandter ist, als mit dem echten Paulinismus. Auch dieser Begriff stellt also zwar noch nicht »das bekannte πλήρωμα der Gnostiker«[3], wohl aber eine Vorstufe zu dem ausgedehnten Gebrauche dar, welchen die Gnostiker von dem Worte machen; er liegt, wie auch Sabatier anerkennt[4], in der Mitte zwischen Paulinismus und Gnosticismus. Bei den Gnostikern bezeichnet er bekanntlich die Stufenfolge von göttlichen Wesenheiten, womit der Begriff Gottes als mit seinem bestimmten Inhalte sich erfüllt. Die Sache ist sonach wesentlich dieselbe, nur dass in unseren Briefen das gesammte πλήρωμα noch in Christus, der Kirche und dem Weltall zusammengefasst erscheint.

Aber selbst die Namen für die Bewohner des πλήρωμα konnte der Gnosticismus unmittelbar unseren Briefen entnehmen. Zwar die πολυποίκιλος σοφία Eph. 3, 10, welcher Ausdruck bei Irenäus (I, 4, 1) auf die valentinianische Sophia angewandt ist, hat mit dem Wesen des gnostischen Aeons, »durch eine ganze Reihe der verschiedenartigsten Formen und Zustände hindurchzugehen«[5], nichts zu thun, weil sie überhaupt nichts von Gott Verschiedenes ausdrückt; und in rein neutestamentlichem Sinne ist auch von πρόθεσις τῶν

1) Storr, Flatt, Baumgarten-Crusius, Hofmann, S. 162.
2) Schenkel (S. 63), R. Schmidt (S. 206), Engelhardt (S. 137 fg.).
3) Hilgenfeld, S. 247. 4) S. 203.
5) So Baur (Paulus, II, S. 17) und B. Bauer (S. 102).

αἰώνων (Eph. 3, 11; zu verstehen nach Eph. 1, 4. 11), von *αἰῶνες καὶ γενεαί* (Kol. 1, 26), von *αἰῶνες τῶν αἰώνων* (Eph. 3, 21), wie solche achtmal auch in der Apokalypse stehen, die Rede, und explicirt sich der ewige Vorsatz Gottes (Eph. 3, 9 *ἀπὸ τῶν αἰώνων*) in einer zeitlichen Folge solcher *αἰῶνες* (vgl. Eph. 2, 7 *ἐν τοῖς αἰῶσιν τοῖς ἐπερχομένοις*). Aber schon deutlich in's Gnostische spielt Eph. 2, 2 hinüber, wo coordinirt mit dem *ἄρχων τῆς ἐξουσίας τοῦ ἀέρος* auch von einem *αἰὼν τοῦ κόσμου τούτου* die Rede ist[1]). Paulus personificirt den Zeitgeist allerdings auch, aber einfach als *αἰὼν οὗτος* (Röm. 12, 2)[2]); *αἰὼν τοῦ κόσμου τούτου* kann er schon deshalb nicht sagen, weil bei ihm *αἰών* und *κόσμος* Synonyme vorstellen (1 Kor. 1, 20. 2, 6. 3, 18. 19); er gebraucht daher den Ausdruck *ὁ θεὸς τοῦ αἰῶνος τούτου* (2 Kor. 4, 4). Andererseits wirkt selbst noch in der Schule Valentins der ursprüngliche Zeitbegriff von *αἰών* nach, wie aus der Parallelisirung mit *ὥρα* hervorgeht[3]). Auch hier also sehen wir uns auf die Mittelstation zwischen Paulinismus und Gnosticismus verwiesen[4]).

4) Unsere Briefe stellen sonach eine Vorstufe des Gnosticismus dar, und insofern kann man allerdings sagen, dass sie »das Gnostische nicht blos zurückweisen, sondern auch zum Theil aufnehmen«[5]). Sie gehören einem Stadium des christlichen Denkens an, auf welchem dieses sich schon entschieden der Speculation über die höhere Geisterwelt zuzuwenden und Ausdrücke in Umlauf zu setzen angefangen hatte, welche zwar noch unbefangen hingenommen und unanstössig empfunden wurden, bald aber zu entschiedenen Anstössen Veranlassung gaben, zumal als die Gnostiker die hier angefangenen Linien weiter zu ziehen unternahmen und z. B. an die *κυριότητες* Eph. 1, 21. Kol. 1, 16 ihre *θεότητες* anschlossen[6]). Auf einer ähnlichen Grenze zwischen den beiden Vorstellungskreisen, welche sich später als katholisch und häretisch schieden, bewegt sich unser Briefsteller, wenn er Eph. 3, 15 von *πᾶσα πατριὰ ἐν οὐρανοῖς* redet. Da hier *πατριά* ein auf einen Ahnherrn sich zurückführendes Geschlecht bedeutet, so werden dadurch die Engelordnungen unter den Begriff der Familien gestellt[7]) und ergibt sich die Vorstellung nicht blos verschiedener Klassen (Meyer z. d. St.), sondern auch ver-

1) Vgl. Baur: Paulus, II, S. 16. Theologie des N. T., S. 258.
2) Reuss: Geschichte, S. 110.
3) Iren. I, 3. Vgl. Heinrici, S. 28.
4) Sabatier, S. 203.
5) Hilgenfeld, S. 251.
6) Baur (II, S. 11), Heinrici (S. 56. 121).
7) Weiss, S. 461.

schiedener Abstammungen und Verwandtschaftsverhältnisse der Engel, womit das abstracte Schema der gnostischen Systeme bereits gegeben ist.

Sind Uebergänge zum Gnosticismus einmal an sicheren Stellen nachgewiesen, so mögen als unsichere Berührungen wenigstens noch genannt werden die aus dem Begriffe des *πλήρωμα* fliessende (Eph. 4, 10 *ἵνα πληρώσῃ τὰ πάντα*) Idee des Descensus ad inferos, die sich nach Irenäus (I, 27, 3) und Epiphanius (XLII, 4) wenigstens bei den Gnostikern fand, ferner die auch bei Valentin (Irenäus, I, 5, 4) und Marcion (Irenäus, I, 28, 2) sich findenden *κοσμοκράτορες* 6, 12, die als *πνευματικά* nach 2, 2 in der Luft ihr Wesen treiben, wie bei Valentin (Ir. I, 5, 4) die Luft und die *πνευματικὰ τῆς πονηρίας* gemeinsam aus der *λύπη* der Sophia entsprangen. Dahin gehört ferner der Kol. 1, 12. Eph. 1, 18. 4, 18. 5, 8 hervorgehobene Gegensatz von Licht uud Finsterniss. Wenigstens beriefen sich nach Irenäus (I, 8, 5) die Valentinianer gern auf Eph. 5, 13, und wenn Eph. 2, 2 die aus geistlichem Tode Erweckten (2, 1. 5) zugleich als den finsteren Mächten der Luft, mit denen sie jedoch immer noch zu kämpfen haben (6, 12), entrissen dargestellt werden, so konnte ein gnostisches Bewusstsein in solchem Bilde leicht sich selbst wieder erkennen.

Somit ist nichts damit gewonnen, wenn man die Anklänge unserer Briefe an die gnostische Terminologie für rein formeller Natur erklärt und sich bei dem im Allgemeinen richtigen und von uns nicht bestrittenen Satze beruhigt, die neutestamentlichen Ideen seien die Quellen der jüngeren gnostischen Systeme, welche ihrerseits nicht als originale Schöpfungen betrachtet werden dürfen; es habe sich beispielsweise die gnostische *σοφία* auf Grund von Röm. 11, 33. 1. Kor. 2, 6. 7. Eph. 3, 10 entwickelt[1]. Denn, wie nachgewiesen wurde, ist das Verhältniss im Einzelnen immer dies, dass die gnostische Lehre nicht gleichmässig aus paulinischen Elementen erbaut ist, sondern der Entwicklungsgang derselben führt immer direct über die Briefe an die Epheser und Kolosser; und will man in diesen eine spätere Gestaltung des Paulinismus erkennen, so muss man auch annehmen, der Apostel habe in ihnen dem Gnosticismus geradezu in die Hände gearbeitet, ja er habe ebenso auch die Combination des Christenthums mit dem Mysterienwesen, welche die beglaubigte Geschichte gleichfalls erst in das zweite Jahrhundert verlegt, selbst eingeleitet.

5) Bezüglich des letzteren Punktes noch ein Wort! Wir haben

---

1) Reuss, S. 110.

gesehen, wie in unseren Briefen dem Glauben einerseits die Werke in einer gewissen Selbständigkeit gegenübertreten (S. 212), andererseits aber auch das Wissen in der Art vom Glauben sich ablöst, dass es dem Glaubenden vor Allem darum zu thun ist, ein theoretisches Wissen um den Inhalt seines Glaubens zu haben. (S. 214 fg.). Wie jene Eigenschaft im Allgemeinen die Producte des nachapostolischen Zeitalters charakterisirt, so weist diese Hervorhebung des Wissens und Erkennens als des eigentlichen Wesens der Religion unsere Briefe bereits in die Zeitnähe der gnostischen Bewegung herab [1]. Und wie man sich einerseits an die Gnostiker, deren eigentliche Beschäftigung nach Irenäus (II, 47, 1) die Inquisitio mysterii et dispositionis existentis Dei bildet, erinnert findet, so hört man andererseits aus dem vielen Reden von *γνῶσις* und *ἐπίγνωσις*, von *σοφία* und *σύνεσις*, von *γνωρίζειν* und *φωτίζειν*, von *μυστήριον ἀποκεκρυμμένον* und *φανέρωσις τοῦ μυστηρίου* bereits die Terminologie des griechischen Mysterienwesens heraus, welches je länger je mehr den eigentlich lebendigen Theil der alten Religion bildete, und mit dessen dem Zug der Zeit so sympathisch entgegenkommenden Formen sich das Christenthum im Laufe des zweiten Jahrhunderts immer intimer befreundete. Der Inhalt der christlichen Offenbarung ist ein Arcanum (Kol. 2, 3), ein schrittweite offenbar werdender »vielbezüglicher« Reichthum (Eph. 3, 10) von Erkenntnissformen, der in einem allmälig sich vollziehenden Verlaufe, in einer regelmässigen Folge von Phasen und Gestaltungen, Epochen und Stufen (dies die *οἰκονομία τοῦ πληρώματος τῶν καιρῶν* Eph. 1, 10) in das Bewusstsein der Menschen eintritt. Dies aber ist nichts anderes als die Idee der Einweihung und der stufenweisen Vollendung in den Mysterien. Dabei geht die intellectuelle und die ethische Vollbereitung echt mysterienmässig Hand in Hand, und es ist eine richtige Vermuthung Schenkel's, dass der Verfasser von Eph. 1, 7. 8 sich mit dem Empfange der Sündenvergebung auch den Eintritt einer höheren Erkenntniss verbunden gedacht habe [2], was an den, bekanntlich gleicher Weise aus der Mysterienterminologie entlehnten, Charakter der Taufe als *φωτισμός* erinnert.

5. Motive und Persönlichkeit des Verfassers.

1) Paulus ist der erste Apostel, in dessen Namen und Geist auch nach seinem Tode Schriften entstanden. Seiner vorzugsweise schriftstellerischen Wirksamkeit entsprach vollkommen ein solches

1) Baur: Neutestamentliche Theologie, S. 273. 2) S. 15.

schriftstellerisches Nachleben. In demselben Maasse, als nach den Ereignissen der Jahre 64 und 70 die Abnahme productiver Kräfte fühlbar wurde, erwachte die Sehnsucht, den grossen Herold und Anwalt der Sache Christi auch noch zu einer fortgeschrittenen Zeit und über neue Aufgaben, welche sich in einer zum Theil unerwarteten Weise gestellt hatten, reden zu hören[1]. Und als vollends die grosse Aussaat des Paulus zu reifen, als die Heidenmission zu blühen und in einer, dem jüdischen Standpunkte selbst näher gerückten, Völkerkirche auch die lebensfähigen Elemente des Judenchristenthums sich zurechtzufinden begannen, als solcher Gestalt an die Stelle des früheren Gegensatzes eine vereinigte Kirche der Juden und Griechen zu treten sich anschickte und am schliesslichen Siege dieser so gefestigten Christenheit bereits kein Zweifel mehr sein konnte: da musste es auch am Grabe des Heidenapostels lebendig werden, die Stimme des Todten musste aufs Neue ertönen, und man sah den vor der Zeit dahin gerafften Säemann jetzt deutlich durch das wogende Erntefeld schreiten. Ueberwältigt von der weltgeschichtlichen Thatsache des grossartigsten Erfolges, welchen die Lebensarbeit des Paulus gefunden hatte, macht ein späterer Jünger seines Geistes ihn selbst zum Zeugen seines Triumphes und lässt ihn ein Wort des Sieges und des Friedens in die Gemeinden hineinreden (vgl. S. 208).

Aber nicht blos zur Freude, auch zur Rüge und Strafe lag ja Grund und Anlass genug vor, wo auf der einen Seite die »falsch berühmte Gnosis« das Ideal zu überspannen und dem gesunden sittlichen Werk spiritualistische Abenteuer zu substituiren unternahm, während andererseits die altbekannten Gebrechen des heidnischen Lebenswandels, mit welchen schon der Apostel einen unausgesetzten Krieg geführt hatte, darum keineswegs unwirksam geworden waren. Gegen jene Seite der Gefahr wendet sich darum der erneuerte Kolosserbrief; gegenüber den immer bedrohlicher werdenden Schwankungen der allgemeinen Praxis, überhaupt gegen so Manches, was daran mahnte, wie unvollendet und unreif noch der Leib der Christenheit dastand, entwirft der Epheserbrief in grossen und strengen Zügen ein für Heidenchristen bestimmtes Programm sittlicher Lebensführung. So hat, was wir schon oben (S. 41) hinsichtlich des Zweckes dieses Schriftstückes voraussetzten, auf allen Stadien unserer Untersuchung eine durchgängige Bestätigung empfangen.

Dass nun aber der Autor ad Ephesios, indem er sich gedrungen

1) Ewald: Sieben Sendschreiben, S. 153.

fühlte, dergestalt seine eigene Stimme zum Organ des Apostels zu machen, gerade an dessen Kolosserbrief so eng anknüpfte, sofern er diesen sowohl zur Grundlage eines neuen selbständigen Briefes machte, als auch selbst in neuer und vermehrter Auflage herausgab, kann nicht darin seinen Grund haben, dass dieses das einzige paulinische Sendschreiben war, welches von der Bedeutung und Bestimmung der Kirche handelte [1]. Denn theils thut es dieses gerade in seiner nachgewiesenen Urgestalt so viel wie gar nicht, theils wäre der erste Korintherbrief wenigstens in einzelnen seiner Theile, namentlich 1 Kor. 12, dazu geeigneter gewesen. Hauptsache aber ist, dass der Epheserbrief, wie Ewald selbst zugibt [2], seine Stoffe keineswegs blos da, wo das Original etwa die Idee der ἐκκλησία berührt, sondern auf allen Punkten und an allen Enden desselben ihm entlehnt.

Etwas günstiger steht es mit einem anderen, von demselben Gelehrten geltend gemachten Motiv [3]. Unser Verfasser hatte bei seinem Schreiben vorzugsweise die Heidenchristen im Sinne, welchen er ihren Platz im Reiche Gottes anweisen und die er insonderheit in eine friedliche Stellung zu den Judenchristen bringen will [4]. Unter den echten Paulusbriefen ist aber nur derjenige an die Kolosser rein und ausschliesslich für heidenchristliche Leser berechnet. Daneben darf aber auch die Rücksicht auf die unverhältnissmässige Kürze und Gedrungenheit gerade dieses Paulusbriefes nicht ausser Augen gelassen werden, sofern solche Eigenschaften besonders einladend waren für einen Schriftsteller, dessen Virtuosität auf der Seite amplificirender Ausführung und rhetorisirender Darstellung gelegen war. Das Hauptmotiv aber lag gewiss darin, dass unser Verfasser diese, bisher in dem abgelegenen Kolossä begraben gewesene Reliquie des Apostels zuerst der Vergessenheit entrissen hat, weshalb sie auch in der Kirche niemals anders als eben in derjenigen Gestalt bekannt geworden ist, welche jener ihr im Interesse seines Epheserbriefes (vgl. S. 199) zu geben für gut gefunden hatte (vgl. S. 284 fg.).

Sehen wir von diesem erreichten Höhepunkte auf unsere ganze Untersuchung zurück, so weist sie uns die reinlichste Lösung auf, welcher das Problem des Epheserbriefes fähig ist. Vor Allem erklärt sich nur so das doppelte Gesicht, welches der Kolosserbrief dem unbefangenen Beschauer stets geboten hat und bieten wird. Es ist ein eigenthümlich getheilter Eindruck, den wir aus seiner Lectüre

---

1) So Ewald, S. 156 fg. 2) S. 157.
3) Vgl. Ewald, S. 157 fg. 4) Hoekstra, S. 645.

davon tragen, und bis auf den heutigen Tag sehen wir die Kritik der Realität dieses Widerspruchs irgend welche Concessionen machen (S. 21 fg.). Auf der einen Seite so viel gut und echt Paulinisches, mit oft überraschender Evidenz sich geltend machend! auf der anderen entschieden fremde Bestandtheile und Ausdrücke! Oder auch nicht fremd! Denn schon Zeller hat darauf hingewiesen, dass alle auffälligen Spracheigenthümlichkeiten genau besehen identisch sind mit denen des Autor ad Ephesios[1]), und Baur darauf das treffende Urtheil gegründet, dass der Kolosserbrief theilweise sei, was der Epheserbrief ganz ist (vgl. S. 110). Einem an Takt und Rhythmus der paulinischen Tonwelt gewohnten Ohre sind die Klänge störend und fremd, welche im Kolosserbriefe jenen durchbrechen, wohl aber geben sie sich leicht als derselben Musik zugehörig zu erkennen, von welcher der Epheserbrief voll ist. Sinn und Recht dieses Gleichnisses werden sich uns unten (S. 314) sofort ergeben.

Der Fehler, in welchem somit die bisherige Kritik — abgesehen von den S. 22. 33. 87. 158—160. 165. 167. 168 gewürdigten Andeutungen Hitzig's — sich verfangen hatte, lag zu allermeist darin, dass sie sich zu rasch für die eine oder andere Seite des widerspruchsvollen Totaleindruckes entschied, die im Reste bleibenden Bedenken sei es nun zu Gunsten oder zu Ungunsten der paulinischen Echtheit in sich niederkämpfend. Aber hier vor Allem muss man, nach welcher Seite man augenblicklich auch inquirire, stets des Audiatur et altera pars eingedenk sein. Zu zeigen, dass wenigstens unter Umständen und in Fällen nur ein solches Verfahren zum Ziele führt, war der Zweck vorliegender Untersuchungen. Die Methode, vermöge deren uns so ein, beiden Kehrseiten gerecht werdendes Resultat erwachsen ist, bestand einfach in der sorgfältigen Ausscheidung dessen, was von sachlichem und sprachlichem Eigenthum des Autor ad Ephesios im Kolosserbriefe begegnete. Die Probe endlich für die Richtigkeit der ganzen Rechnung liegt darin, dass, was als unassimilirbar und dem Autor ad Ephesios schlechtweg fremd, zurückblieb, sich sofort zwanglos zu einem kurzen Paulusbriefe zusammenfügte, welcher in seinem einfachen Fortschritte eben so sehr das Schema abgibt für die Anlage des Epheserbriefes, als hinwiederum die Gedankenfolge dieses letzteren sich abspiegelt in dem interpolirten Kolosserbriefe.

Wie nun aber der kurze Paulusbrief an die Kolosser sich in einem, abseits von den grossen Knotenpunkten des Weltverkehrs gelegenen Angulus terrae erhalten hatte, so werden wir auch den

1) Theologische Jahrbücher, 1843, S. 540 fg.

christlichen Schriftsteller, welcher ihn dort entdeckte und in zeitgemäss erweiterter Gestalt in die Welt sandte, ohne Zweifel in Kleinasien zu suchen haben. Es war mindestens ein Menschenalter schon verflossen, seitdem der Apokalyptiker Johannes die paulinischen Gemeinden in einem, dem Geiste ihres ersten Stifters ziemlich fremden Tone angeredet hatte, als unser Autor ad Ephesios ein umgekehrtes Verfahren einschlug, indem er den sieben apokalyptischen Gemeinden die Autorität des grossen Heidenapostels wieder in das Gedächtniss zurückrief. Dem Geist und den Aufgaben der Zeit entsprechend that er dies freilich in einer versöhnlichen, die prophetische Stellung des Apokalyptikers als eines Propheten neben den Aposteln anerkennenden, allenthalben auf die anzubahnende Einheit der Kirche Bedacht nehmenden Weise. Aber unmöglich konnte ein solcher Mann, in dessen Gedächtniss sämmtliche echte Paulusbriefe mit sicherer Schrift eingegraben standen, so dass Reminiscenzen an die paulinische Terminologie und Manier sich auf Schritt und Tritt verfolgen lassen, so wenig Geschick, sich in die Lebensverhältnisse seines Helden zu finden, besitzen, um einen solchen Brief ausschliesslich nach Ephesus zu adressiren. Vielmehr bildete sich in ihm, während er die Adresse des Kolosserbriefs copirte (vgl. S. 131 fg.), der Entschluss, sein Schriftstück als ein Rundschreiben zu behandeln. Der Umstand, dass Paulus auf diese Weise meist ihm persönlich unbekannte Kreise anredet, war der Absicht, welcher der Brief dienen sollte, eher förderlich, weil er eine recht ausführliche Darlegung des Themas nur natürlich erscheinen liess [1]).

2) Nach Ewald besässen wir ausser dieser Encyklica nichts mehr von der Hand unseres »Sendschreibers« [2]). Aber abgesehen von der Interpolation des Kolosserbriefes hat derselbe sich noch ein unverkennbares Denkmal an einem anderen Orte der neutestamentlichen Literatur gesetzt. Bekanntlich haben die Verse Röm. 16, 25—27 keine feste Stellung im Römerbriefe, da sie bald am Ende des vierzehnten, bald am Ende des sechzehnten Kapitels, bald an beiden Orten, bald aber auch, wie schon zu Zeiten des Hieronymus (ad Eph. 3, 5), an keinem von beiden erscheinen. Letzteres scheint eine ursprüngliche Eigenthümlichkeit des occidentalischen Textes gewesen zu sein [3]). Jedenfalls unterbricht die Doxologie zwischen 14, 23 und 15, 1 den Zusammenhang vollständig, ist aber auch am

1) Baur S. 49.

2) Sieben Sendschreiben, S. 160.

3) Lucht: Ueber die beiden letzten Kapitel des Römerbriefes, 1871, S. 49 fg. 64 fg.

Schlusse des Ganzen doppelt überflüssig, da der Brief schon vorher zweimal (16, 20 und 24) abschliesst. Zufällig kann aber diese ganze Erscheinung um so weniger sein, als gerade zwischen den beiden Stellen, an welchen die Doxologie erscheint, der schon bei Marcion fehlende und auch von der neueren Kritik stark beanstandete Abschnitt 15, 1—16, 24 steht.

Dazu kommt nun aber noch eine ganze Reihe anderer Gründe, welche schon auf J. E. C. Schmidt[1]), De Wette[2]) und Delitzsch[3]) entschiedenen Eindruck machten und dann, verschärft und vermehrt, für Reiche[4]), Krehl[5]) und besonders Lucht[6]) Anlass zur Leugnung der paulinischen Authentie von Röm. 16, 25—27 boten. Nicht blos sie, sondern auch Exegeten, welche diese Stelle für echt nehmen, sprechen doch bald von der schwülstigen und überladenen, der dunkeln und schwankenden Ausdrucksweise derselben gerade so, wie man dies auch bezüglich der Diction des Epheserbriefes zuzugeben pflegt[7]), bald aber fiel ihnen ausgesprochener Maassen die Aehnlichkeit der Stelle mit dem Epheserbriefe auf[8]).

Dass die Doxologie unpaulinisch ist, kann nach Lucht's eingehender Untersuchung nicht länger bezweifelt werden, und zwar erstrecken sich die zahlreich zu Gebote stehenden Beweismittel in gleicher Weise auf die Form[9]) wie auf die Diction[10]), auf den Gedankengehalt im Allgemeinen[11]) wie auf die gnostisirende Färbung insbesondere[12]). Hat doch schon der so vorsichtige und conservative Reiche sein Gutachten dahin abgegeben, die Doxologie könne nur einem homini privato, qui ingenio suo indulgeret, zugeschrieben werden[13]). Um über die Person dieses Unbekannten und doch Bekannten keinen Zweifel übrig zu lassen, genügt eine Vergleichung folgender Parallelenreihe:

---

1) Einleitung, 1804, § 97.
2) Kurze Erklärung des Römerbriefes, 2. Ausg. 1838, S. 167 fg.
3) Zeitschrift für lutherische Kirche und Theologie, 1849, S. 611 fg.
4) Erklärung des Briefes Pauli an die Römer, 1833, S. 6 fg. Commentarius criticus in N. T., I, 1853, S. 88 fg.
5) Der Brief an die Römer, 1845, S. 537 fg.
6) S. 32 fg. 92 fg.
7) Meyer: Handbuch über den Brief an die Römer, 4. Ausg. 1865, S. 536.
8) Rückert: Commentar über den Brief Pauli an die Römer, 2. Ausg. 1839, S. 343.
9) S. 93 fg. 10) S. 97 fg.
11) S. 102 fg. 12) S. 106 fg.
13) Commentarius criticus, I, S. 116.

Kol. 1.	Röm. 16.	Eph. 3.
	25. *τῷ δὲ δυναμένῳ ὑμᾶς στηρίξαι κατὰ τὸ εὐαγγέλιόν μου καὶ τὸ κήρυγμα Ἰησοῦ Χριστοῦ, κατὰ ἀποκάλυψιν μυστηρίου χρόνοις αἰωνίοις σεσιγημένου,*	20. *τῷ δὲ δυναμένῳ ὑπὲρ πάντα ποιῆσαι . . . κατὰ τὴν δύναμιν . .*
26. *τὸ μυστήριον τὸ ἀποκεκρυμμένον ἀπὸ τῶν αἰώνων καὶ ἀπὸ τῶν γενεῶν, νυνὶ δὲ ἐφανερώθη τοῖς ἁγίοις αὐτοῦ,*		3. *κατὰ ἀποκάλυψιν ἐγνωρίσθη μοι τὸ μυστήριον . .*
	26. *φανερωθέντος δὲ νῦν διά τε γραφῶν προφητικῶν κατ' ἐπιταγὴν τοῦ αἰωνίου θεοῦ εἰς ὑπακοὴν πίστεως εἰς πάντα τὰ ἔθνη γνωρισθέντος,*	9. *καὶ φωτίσαι πάντας, τίς ἡ οἰκονομία τοῦ μυστηρίου τοῦ ἀποκεκρυμμένου ἀπὸ τῶν αἰώνων . .*
27. *οἷς ἠθέλησεν ὁ θεὸς γνωρίσαι τί τὸ πλοῦτος τῆς δόξης τοῦ μυστηρίου τούτου.*		10. *ἵνα γνωρισθῇ νῦν . .*
		5. *ὃ ἑτέραις γενεαῖς οὐκ ἐγνωρίσθη τοῖς υἱοῖς τῶν ἀνθρώπων ὡς νῦν ἀπεκαλύφθη τοῖς ἁγίοις . .*
	27. *μόνῳ σοφῷ θεῷ διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ, ᾧ ἡ δόξα εἰς τοὺς αἰῶνας, ἀμήν.*	21. *αὐτῷ ἡ δόξα ἐν τῇ ἐκκλησίᾳ ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ εἰς πάσας τὰς γενεὰς τοῦ αἰῶνος τῶν αἰώνων, ἀμήν.*

Die Ausleger des Römerbriefes citiren hier fortwährend die angeführten Parallelen unserer Briefe, und die Verwandtschaft ist in der That so augenfällig, dass man mindestens mit Hoekstra Nachahmung des Römerbriefes an beiden Seitenstellen annehmen müsste[1]), wofern man vor der Thatsache die Augen verschliessen wollte, dass vielmehr Röm. 16, 25 — 27 die ganze Eigenthümlichkeit des Autor ad Ephesios nach Wortvorrath, Satzbau und Gedankengehalt in concentrirtester Weise zu Tage tritt[2]). Haben dies doch diejenigen Ausleger selbst anerkannt, welche das *μυστήριον* Röm. 16, 25 ganz richtig auf das bestimmte Moment der Aufnahme der Heiden in das Gottesreich, also in dem, vom Sprachgebrauche des Apostels abweichenden speciellen Sinne der oben (S. 216) entwickelten Theologie unsers Verfassers deuten[3]), mit welcher es ohnehin auch in der Charakterisirung als eines seit ewigen Zeiten verborgenen, jetzt aber geoffenbarten Erkenntnissinhaltes übereinstimmt[4]). Nicht minder im Rechte sind diejenigen Exegeten, welche das *κήρυγμα Ἰησοῦ Χριστοῦ* nicht als das Wort von Christus, sondern als die

1) S. 647. 2) Vgl. Lucht, S. 95. 99 fg. 104 fg. 107. 110 fg. 113.

3) Bengel, Tholuck, Philippi: Commentar über den Brief Pauli an die Römer, 3. Ausg. 1866, S. 705.

4) Lucht, S. 104 fg.

von Christus selbst ausgehende Verkündigung[1], oder auch geradezu als die von ihm einst auf Erden verkündigte Predigt[2]) fassen, welche Vorstellung identisch ist mit Eph. 2, 17[3]). Ganz besonders aber kommt Ein Punkt in Betracht, welcher in den Commentaren noch keine genügende Lösung erfahren hat. Was soll es denn heissen, wenn Röm. 16, 26 gesagt ist, das in Rede stehende *μυστήριον* sei »offenbar gemacht in der Jetztzeit und mittelst prophetischer Schriften nach Befehl des ewigen Gottes, um Glaubensgehorsam herzustellen, unter allen Nationen kund gethan«? Die *φανέρωσις*, sagen die Ausleger, geht die Apostel an, und an dieselbe schliesst sich weiter die allgemeine Kundmachung an, wie sie mittelst prophetischer Schriften statt hatte. So richtig dies ist, so fraglich wird es bei solcher Sachlage, ob denn die prophetischen Schriften überhaupt diejenigen des A. T. sein können. Durch dieselben ist ja das fragliche Geheimniss so wenig »kund gemacht« worden, dass es vielmehr eben als ein *μυστήριον χρόνοις αἰωνίοις σεσιγημένον* bezeichnet werden konnte. Dagegen würde jegliches Dunkel verschwinden, wenn wir auch hier an die »Apostel und Propheten« denken dürften, welche nicht blos Eph. 2, 20. 4, 11 nebeneinandergestellt, sondern auch Eph. 3, 5 als Empfänger der das *μυστήριον* aufhellenden *ἀποκάλυψις* bezeichnet werden. Da wir nun gesehen haben, dass unser Verfasser vor Allem den Apokalyptiker zu den »Propheten« rechnet (S. 246), so wissen wir auch, in welchem Sinne er speciell von »prophetischen Schriften« redet, darin jenes die Heiden angehende Geheimniss enthüllt sei. Er denkt z. B. an Offenb. 7, 9. Die alttestamentliche Prophetie dagegen lag ihm schon deshalb durchaus fern, weil ihre Träger ja gar kein Bewusstsein von einem derartigen Inhalte ihrer Weissagungen haben konnten (S. 211). Man könnte in der That die Sache auch dahin verstehen, dass man den Ausdruck *γραφῶν προφητικῶν* im Gegensatze zu *προφητῶν* betont und in unserer Stelle den Gedanken ausgesprochen findet, dass der Heilsrathschluss zwar in den prophetischen Schriften angedeutet und vermittelst allegorischer Auslegung nunmehr aus denselben zu erheben, den Propheten selbst aber noch unbekannt gewesen sei. Aber eben dieser Sinn wäre erst recht ein Beweis, dass nicht Paulus, sondern der gnostisirende Autor ad Ephesios hier das Wort führt[4]).

---

1) Rückert, De Wette, Baumgarten-Crusius, Ewald, Meyer, Ortloph: Der Brief Pauli an die Römer, II, 1866, S. 126.

2) Wolf, Koppe, Böhme, Hofmann: Die h. Schrift N. T. III, S. 580.

3) Lucht, S. 110.

4) Vgl. Lucht, S. 106 fg.

Die Identität des Verfassers von Röm. 16, 25—27 mit dem Autor ad Ephesios tritt in ein noch deutlicheres Licht dadurch, dass die Parallelen 1 Tim. 1, 17 zu Röm. 16, 27 und Jud. 24. 25 zu Röm. 16, 25. 27 ganz auf das gleiche Verhältniss führen, welches wir zwischen den Epheser- und Kolosserbriefen einerseits, den Judas-, Timotheus- und Titusbriefen andererseits bereits constatirt haben (S. 258. 266 fg.). Endlich aber verhält sich der Verfasser jener drei Verse auch zum Römerbriefe selbst ganz in der Weise des Autor ad Ephesios. Wenn unter den paulinischen Mustern, welche diesem vorschweben, der Römerbrief stets die erste Rolle spielt, wie schon die Zahl der nachklingenden Stellen beweist, so ist dies auch in dem, eben diesem Römerbriefe angehängten Schlusse nicht anders. Liegt zu *τὸ εὐαγγέλιόν μου* auch die Sachparallele in Eph. 3, 3, so ist die Formel selbst sammt dem *διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ* 16, 27 aus Röm. 2, 16 genommen, wie *ὑμᾶς στηρίξαι* durch Röm. 1, 11, *εἰς ὑπακοὴν πίστεως εἰς πάντα τὰ ἔθνη* durch Röm. 1, 5 und selbst jenes *διὰ γραφῶν προφητικῶν* durch Röm, 1, 2 veranlasst ist[1]). An letzterem Urtheil ist um so weniger Anstand zu nehmen, als wir ja des Verfassers Manier, in paulinische Gefässe einen anders gearteten Inhalt zu fassen, schon kennen (S. 92 fg.)

Wahrscheinlich liegt in Röm. 16, 25—27 nicht die einzige Spur vor, welche im jetzigen Text des Römerbriefes an den Autor ad Ephesios erinnert. Es ist vielleicht nicht zufällig, dass der grösste Theil des Kapitels, welches damit abschliesst, nach der Ansicht einer ganzen Reihe von Forschern das Fragment eines paulinischen Epheserbriefs darstellt[2]); ja auch in den beiden Schlusskapiteln, welche von der Doxologie, wenn man die verschiedene Stellung der letzteren berücksichtigt, eingeschlossen werden und schon bei Marcion fehlen, erinnert Manches an den Autor ad Ephesios[3]). Ohne diesen Spuren hier weiter nachgehen zu wollen, können wir nur Eines nicht unerwähnt lassen: dass nämlich dieselbe Schwierigkeit, welche die Adresse des Epheserbriefes darbietet, indem sie einer Ortsangabe entbehrt, sich im Codex Boernerianus und auch sonst bezüglich des *ἐν Ῥώμῃ* 1, 7. 15. wiederholt. Auch hier also scheint ein Versuch gemacht worden zu sein, dem Römerbriefe eine ähnliche Verallgemeinerung angedeihen zu lassen, wie sie der Kolosserbrief in seiner Ueberarbeitung als encyklischer

1) Lucht, S. 102 fg.

2) David Schulz, Schott, Reuss, Ewald, Laurent, Mangold, Ritschl, Renan, Hausrath, Straatman, Lucht, S. 16 fg. 126 fg. 133 fg. 151 fg. 159 fg.

3) Lucht, S. 91 fg.

Epheserbrief aufweist. Wir werden mithin ein Recht haben, in unserem Verfasser, welchem nicht blos Paulusbriefe in grösserer Anzahl vorlagen, sondern der auch selbst einen neuen unter des Paulus Namen schrieb, einem alten neue Gestalt verlieh und am locker gewordenen Schlusse eines dritten Hand anlegte, einen jener Männer zu entdecken, welche gegen Schluss des ersten und zu Anfang des zweiten Jahrhunderts für Sammlung der paulinischen Hinterlassenschaft bemüht waren, wobei sie ihre Sorge zugleich darauf richteten, dass der solcher Gestalt sich ergebende literarische Schatz der Christenheit zugleich auch der lebendigsten Bezüge auf die unmittelbare Gegenwart nicht ledig ging.

3) Schon um der Bestimmtheit willen, womit der Autor ad Ephesios im Namen der geborenen Juden zu den christlich gewordenen Heiden spricht (vgl. S. 304), ist dieser Mann, dessen Name sich so wenig erhalten hat, als der des Verfassers mancher anderen, tief einschneidenden Schrift des A. und N. T., für ein Kind Israels zu halten[1]. Kann er doch trotz seines universalistischen Blickes so gut von Geburt der Beschneidung angehört haben, als der Verfasser des Hebräerbriefes, wohl auch der des vierten Evangeliums. Endlich kann man sich hierfür auch auf eine oben gemachte Bemerkung bezüglich des Citates Eph. 4, 8 berufen (S. 244) sofern daraus erhellt, dass ihm das A. T. doch nicht blos in der Form von LXX bekannt war.

Dagegen könnte man vielleicht, um eine heidnische Vorbildung wahrscheinlich zu finden und zugleich auch noch einige Beiträge zur Bestimmung seiner Zeitgenossenschaft zu gewinnen, nach Spuren von griechischen oder römischen Schriftstellern forschen, sofern solche bei ihm hervortreten. Wie aber nirgends grössere Vorsicht Noth thut als auf diesem Gebiete, so lässt sich insonderheit nicht verkennen, dass ein gewisses Gemeingut von Anschauungen und Formen einem literarisch so cultivirten Zeitalter, wie das hier in Betracht kommende ohne Zweifel war, jedenfalls eignete, so dass nur in Fällen, wo gehäufte Anzeichen zusammentreffen, auf literarische Abhängigkeit erkannt werden darf.

Niemand wird also behaupten wollen, der Verfasser habe seine der Haustafel zu Grunde liegende Dreitheilung gerade aus Aristoteles (vgl. S. 166) schöpfen müssen. Eine näher liegende Versuchung zu derartigen Combinationen bietet schon Lucian, dessen Verbindung *ῥίζαι καὶ θεμέλιοι* (De Saltat. 34) an Kol. 2, 7 erinnert, wie noch auffälliger Kol. 2, 17 anklingt an *οὐχί τις φαίη τὴν σκιὰν ὑμᾶς θηρεύειν ἐάσαντας τὸ σῶμα* (Hermotimus 79). Auch

1) **Ewald**: Sieben Sendschreiben, S. 156.

das im N. T. nur Kol. 2, 9 stehende Wort *θεότης* gehört dem Lucian (Ikaromen. 9) an. Wollte man indessen auf diese Bemerkungen Werth legen, so würde daraus nur folgen, dass Lucian, wie manche andere christliche Schriften, so auch unsern Brief gelesen habe. Anders steht es in dieser Beziehung mit Epiktet, ohne Zweifel dem geistreichsten Ethiker aus dem Zeitalter des Domitian, Trajan und Hadrian. Man darf nur die Parallelen aus griechischen Autoren überblicken, die Spiess zu unseren Briefen gibt[1], um sich von den mannigfachen Berührungspunkten zu überzeugen, welche jener Schriftsteller in der That bietet. Es erinnert an Eph. 4, 13. 14, wenn Epiktet sagt *οὐκ ἔτι εἶ μειράκιον, ἀλλὰ ἀνὴρ ἤδη τέλειος* und seinen Schüler daher zum *βιοῦν ὡς τέλειος καὶ προκόπτων* auffordert (Enchir. 50, 2). Wenn ferner Eph. 4, 15 zum *ἀληθεύειν* ermahnt, wenn Eph. 4, 21 daran erinnert wird, dass *ἀλήθεια ἐν τῷ Ἰησοῦ* ist, wenn unter den Ermahnungen, die von 4, 25 ab ertheilt werden, die erste auf die Wahrheitsliebe gerichtet erscheint, wie dieselbe Wahrheit auch 6, 14 in der *πανοπλία τοῦ θεοῦ* obenan steht[2], so liegt es nahe, auch hierfür Worte Ekiktets zu vergleichen wie *μηδὲν τιμιώτερον τῆς ἀληθείας ἐστίν* (Fr. 139) und *ἀθάνατον χρῆμα ἡ ἀλήθεια* (Fr. 140). Eine Gedankenparallele zu Eph. 5, 4 und sogar Wortparallele zu Kol. 3, 8 enthält die Stelle *ἐπισφαλὲς δὲ καὶ τὸ εἰς αἰσχρολογίαν προελθεῖν* (Enchir. 33, 16). Den Begriff von Eph. 5, 29 entwickelt Epiktet, wo er den Ausspruch des Xenophon, die Natur sei *φιλόζωος*, mit der Thatsache belegt, dass wir den Leib lieben, pflegen, waschen, nähren (*στέργειν, θεραπεύειν, χορτάζειν*), und mit der Eph. 5, 19 = Kol. 3, 16 entwickelten Christenpflicht, Gott zu lobsingen, stimmt die Ausführung, dass das *ὑμνεῖν τὸν θεὸν* die würdigste Beschäftigung des vernünftigen Geschöpfes sei (Diss. I, 16 fg.)

Der eigentliche Inhalt seiner Gedankenwelt aber ist dem Verfasser trotz seiner jüdischen Geburt erst innerhalb der christlichen Gemeinschaft zugewachsen, deren treues Mitglied er längst gewesen war, ehe er als Schriftsteller sich an sie wandte. So ist er namentlich mit der damals bereits sich ausbildenden liturgischen Sprache vertraut; es ist die Rhetorik des Cultus, welche seinem Styl jene oft bemerkte Fülle und Breite des Ausdrucks, eine gewisse tautologische Feierlichkeit mittheilt. Der Verfasser lebt in einer Zeit, welche schon an liturgische Rhetorik sich zu gewöhnen und ihrer zu bedürfen anfängt (vgl. S. 48. 103. 117). Ihr erwachsen vom voll-

1) Logos Spermaticos, 1871, S. 314 fg. 338 fg.
2) Ewald: Sieben Sendschreiben, S. 194 fg. 206.

tönenden Klang gewisser Worte und Wendungen bereits ähnliche Effecte, wie sie dann später von der Kirchenmusik ausgingen. Ja es berührt sich unser Brief auch sachlich mit der Geschichte der Hymnologie [1]). Es ist eine feine und richtige Bemerkung Ewald's, wenn er in dem dichterischen Schwung der Sprache, in der »Kunst ihrer springenden Sätze«, aber nicht minder auch in einzelnen Lieblingsausdrücken wie *τὰ ἐπουράνια* Abhängigkeit von Lauten des ältesten Gemeindegesanges erkennt [2]). Mit Zeller stellen wir übrigens dem Ausdrucke *τὰ ἐπουράνια* auch *τὰ ἄνω* Kol. 3, 1. 2 und *τὰ ἐν τοῖς οὐρανοῖς καὶ τὰ ἐπὶ τῆς γῆς, τὰ ὁρατὰ καὶ τὰ ἀόρατα* Kol. 1, 16. 20 zur Seite [3]). Dies Alles ist mehr oder weniger liturgisch gefärbt. Auch dass Eph. 4, 8 die Psalmstelle so modificirt wird, dass die Anrede in die dritte Person übergeht [4]), vor Allem aber die rhythmische Umbildung des Citates 5, 14 weist auf den christlichen Kirchengesang [5]). Sogar was — vielleicht im Gegensatz zu den dithyrambischen Liedern, welche bei griechischen Gastmählern den Weingenuss (vgl. Eph. 5, 18) verherrlichen [6]) — Kol. 3, 16 = Eph. 5, 19 von »geistlichen Oden und Hymnen« gesagt wird, in welchen die religiöse Begeisterung ausströmen soll, scheint sich auf den christlichen Gottesdienst zu beziehen [7]), welcher uns hier jedenfalls auf einem weit vorgeschrittneren Stadium seiner Entwicklung begegnet, als 1 Kor. 11, 2 fg. 14, 1 fg. 26 fg.

6. Verhältniss zur Controverse über den ephesinischen Johannes.

1) Bekanntlich erwähnt Irenäus in zwei, auch von Eusebius (Kirchengeschichte, III, 23) mitgetheilten Stellen seines Werkes gegen die Häretiker (II, 22, 5. III, 3, 4) des lange lebenden Johannes, welcher nach des Paulus Tode in der von diesem gegründeten Gemeinde Ephesus wirksam gewesen sei als Zeuge der apostolischen Ueberlieferung für ein späteres Geschlecht. Wie in der Kirchengeschichte, so beruft sich Eusebius auch in der Chronik (II, ad Olymp. 220, ed. Aucher, II, S. 281) auf denselben Irenäus, welcher nächst Polykrates als eigentlicher Urheber dieser ganzen Vorstellung gelten muss. Hieronymus (Vir. ill. 9) bringt dann die Lebens-

1) Schwegler, S. 390 fg. 2) S. 208.
3) Theologische Jahrbücher, 1843, S. 540. 4) Ewald, S. 190. 212.
5) Heumann, Michaelis, Storr, Flatt, Ewald, S. 199.
6) Mayerhoff, S. 98.
7) Vgl. Schenkel (Die Briefe an die Epheser u. s. w. S. 85. Bibel-Lexikon, I, S. 615), Ewald (Sieben Sendschreiben, S. 200) und Hönig (S. 85).

jahre des Johannes auf die runde Zahl 100, was Spätere wie Dorotheus (Synopsis de vita et morte apost. S. 131) auf 120 ausdehnen. Auf jeden Fall würde ein solches, auch Joh. 21, 23 vorausgesetztes langes Leben zu der Annahme nöthigen, dass Johannes noch sehr jung in die Nachfolge Jesu eingetreten ist. In der That sagt derselbe Hieronymus (Adv. Iovin., I, 26), Johannes sei als Jünger Jesu noch ein Jüngling (adolescens), ja Knabe (puer) gewesen. Dann wäre es an sich nicht unmöglich, dass er noch um die Wende der Jahrhunderte, mithin zu der Zeit, da nach S. 276 der Autor ad Ephesios in Kleinasien auftrat, gelebt habe, und wir fragen, ob und wie beide Grössen, am selben Ort und zur selben Zeit existirend, sich mit einander vertragen — eine Frage, auf deren unmittelbare Bedeutung für die Kritik unserer Briefe neuerdings auch Scholten hingewiesen hat [1]. Denn sie gehen nach S. 303 fg. aus von der Voraussetzung, dass Paulus auch noch im nächsten Menschenalter nach seinem Tod nicht blos in Ephesus, sondern auch in Laodicea (Kol. 4, 16) als der grosse Apostel Vorderasiens galt (Kol. 1, 23). Im Hinblick auf Stellen wie Eph. 3, 1—3. 7. 8. 13. 14. 4, 1 erledigt sich Krenkel's Meinung, dass sich der Epheserbrief in dieser Beziehung ganz nur im Allgemeinen halte [2]. Gegentheils sahen wir, wie grade dieser Brief die vielseitigeren Wendungen des Kolosserbriefes ganz persönlich und ausschliessend auf Paulus als den Heidenapostel schlechthin zuspitzt (S. 4. 56. 131), und nichts weist darauf hin, dass ihm diese Stellung durch irgend einen Anderen wäre streitig gemacht worden; es ist auch keine Spur von einer speciell auf den Zwölfapostel Johannes zu nehmenden Rücksicht vorhanden. Selbst die Gegner in Kolossä berufen sich keineswegs, wie dann später, in der zweiten Hälfte des zweiten Jahrhunderts, die für den jüdischen Festkalender engagirte Partei, auf apostolische Impulse. Gerade die Unbefangenheit, womit der Autor ad Ephesios von den »heiligen Aposteln« (Eph. 3, 5) sprechen und die Autorität seines Hauptapostels mit derjenigen des Gesammtapostolates identificiren kann, zeigt, wie wenig er von der noch gegenwärtigen Erinnerung an einen, am Orte selbst wirksam gewesenen, Vertreter des älteren Apostolates irgend etwas zu befürchten hat. Nur der Apokalyptiker bildet überhaupt einen Gegenstand für sein unionistisches und katholisirendes Interesse, wie solches sich eben in jener Betonung des Gesammtapostolates geltend macht. Dem Ansehen, in welchem die Apokalypse schon damals gestanden haben muss, sucht er allerdings

1) De Apostel Johannes in Klein-Azië, S. 14.
2) Der Apostel Johannes, 1871, S. 136.

gerecht zu werden, indem er an ihre Ausdrücke und Vorstellungsweisen sich so eng als möglich anschliesst (S. 245 fg.) und zu Gunsten ihres Verfassers die Kategorie der Propheten in unmittelbare Nähe neben die Apostel stellt (S. 246. 274). Eine solche Sachlage wäre nun aber nicht zu begreifen, wenn der Apostel Johannes wirklich in Ephesus lange Zeit über wirksam gewesen und daselbst u. A. die Apokalypse geschrieben haben sollte; wohl aber fordert sie umgekehrt dazu auf, dieses Buch einem anderen Urheber zuzuschreiben, dessen Wirkungssphäre sich an die apostolische unmittelbar anschloss, und dessen Autorität an diejenige der Urapostel nahe streifte. Dass eine solche Voraussetzung aber dem gegenwärtigen Stande der Johannesfrage wirklich entspreche, erübrigt schliesslich noch zu beweisen, d. h. es muss das Material der Johannesfrage wenigstens in demjenigen Umfange hier noch Besprechung finden, in welchem es als in der Tragweite des Urtheils gelegen erscheint, das sich uns hinsichtlich der Epheser- und Kolosserbriefe ergeben hat.

2) Nachdem schon Vogel[1]) und Reuterdahl[2]) an der Glaubwürdigkeit der bekannten Tradition vom ephesinischen Aufenthalte des Apostels Johannes Zweifel erweckt und Lützelberger sie einer scharfen Kritik unterzogen[3]), hat neuerdings Keim ihre Haltlosigkeit in gedrängter Darstellung, aber so schlagend aufgedeckt[4]), dass sofort auch Wittichen[5]), Ströhlin[6]) und Ziegler[7]) der Argumentation beitraten[8]). Unabhängig von Keim und schärfer als alle Früheren hat dann schliesslich noch Scholten die gesammte Tradition, soweit sie hier in Betracht kommt, in Untersuchung genommen und daraus Folgerungen gezogen, welche die Behauptungen seiner Vorgänger noch übertreffen[9]), aber freilich auch in einigen Beziehungen über das Ziel hinaus schiessen.

Auch auf Bleek hat die Thatsache Eindruck gemacht, dass wir weder in den späteren Ausläufern der neutestamentlichen Lite-

---

1) Der Evangelist Johannes und seine Ausleger vor dem jüngsten Gericht, 1801, S. 6 fg.

2) De fontibus historiae ecclesiasticae Eusebianae, 1826, S. 24 fg.

3) Die kirchliche Tradition über den Apostel Johannes, 1840.

4) Geschichte Jesu von Nazara, I, 1867, S. 161 fg. Protestantische Kirchenzeitung, 1868, S. 535 fg.

5) Der geschichtliche Charakter des Evangeliums Johannis, 1869, S. 102 fg. Protestantische Kirchenzeitung, 1871, S. 795 fg.

6) Le Montanisme, 1870, S. 52.

7) Irenäus der Bischof von Lyon, 1871, S. 127 fg.

8) Vgl. auch meine Artikel über die beiden Johannes in Schenkel's Bibel-Lexikon, III, S. 332 fg. 352 fg. Protestantische Kirchenzeitung, 1872, S. 57 fg.

9) De Apostel Johannes in Klein-Azië, 1871.

ratur, noch auch bei den älteren kleinasiatischen Vätern des zweiten Jahrhunderts einer Spur vom ephesinischen Johannes begegnen [1]). In der That ist dieser Umstand nicht so leicht zu nehmen, wie Krenkel [2]) und Hilgenfeld [3]) meinen. »Denn das Schweigen aller dieser Schriften zusammen hat mehr auf sich, als dasjenige jedes Einzelnen für sich genommen« [4]). Je später man die Apostelgeschichte ansetzt, desto bemerkenswerther ist das Stillschweigen der doch jedenfalls ex eventu redigirten Abschiedsrede an die ephesinischen Aeltesten 20, 17—38 [5]), und je gewisser die Pastoralbriefe, welche Ephesus gleichfalls im Auge haben (1 Tim. 1, 3. 2 Tim. 1, 18), unecht und den spätesten Schichten neutestamentlichen Schriftthums angehörig sind, desto mehr will es bedeuten, dass auch hier noch Paulus allein als der grosse apostolische Name erscheint, auf welchen man sich berufen kann. Der Einwand, der Verfasser sei durch seinen antijüdischen Standpunkt nicht zur Nennung eines der Säulenapostel aufgelegt gewesen [6]), widerlegt sich durch die Erwägung, dass theils die in den Pastoralbriefen bekämpften Irrlehren dieselben sind, gegen welche die spätere Tradition wirklich den Apostel Johannes aufgeboten hat [7]), theils jener Standpunkt selbst um nichts antijüdischer ist, als derjenige der beiden Briefe, welche den Namen des Petrus tragen. Auch die letzteren, wiewohl an asiatische Gemeinden gerichtet (1 Petr. 1, 1. 2 Petr. 3, 1), setzen übrigens noch keine Kunde von dem kleinasiatischen Apostel Johannes voraus.

3) Bezüglich der älteren apostolischen Väter und Apologeten, sofern sie dieses verdächtige Stillschweigen fortsetzen, hat man sich mit dem Troste beholfen, dass sie uns ja, entsprechend dem geringen historischen Sinn der Zeit, überhaupt wenig Interessantes berichten [8]). Oder warum sollte z. B. der römische Clemens in seinem

---

1) Einleitung in das N. T. S. 142. 2. Ausg. S. 144.

2) S. 134 fg.

3) Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie, 1872, S. 382.

4) Wittichen: Kirchenzeitung, S. 796.

5) Hilgenfeld (a. a. O.) findet darin mit Recht eine Andeutung, dass gerade in Kleinasien nach dem Heimgange des Paulus ein anderes, nicht paulinisches Christenthum eindrang. Aber damit ist ja noch lediglich gar nichts über die Frage entschieden, ob selbiges — was auch von dem S. 383 erwähnten Montanismus und Quartodecimanismus gilt — von einem Zwölfapostel eingeführt worden. Im Gegentheil würde der Verfasser der Apostelgeschichte es nun und nimmer gewagt haben, einen solchen unter die Kategorie der λύκοι βαρεῖς (Apg. 20, 29) zu begreifen.

6) Krenkel, S. 136.

7) Scholten, S. 15.

8) Krenkel, S. 139.

Briefe nach Korinth gerade genöthigt gewesen sein, eines damals etwa noch in Ephesus lebenden Apostels zu gedenken? Aber das Auffällige liegt vielmehr darin, dass aus dem, was Clemens über die *καταστοθέντας ὑπ᾽ ἐκείνων* (scil. *τῶν ἀποστόλων*) *ἢ μεταξὺ ὑφ᾽ ἑτέρων ἐλλογίμων ἀνδρῶν* sagt (Kp. 44), erhellt, wie er gar nicht anders weiss, als dass zwischen seinem Zeitalter und demjenigen der Apostel schon eine Generation mitteninne liegt [1].

Zu leicht macht man es sich auch bezüglich der ignatianischen Briefe, wenn man meint, deren paulinisch gesinnter Verfasser ignorire, ähnlich wie auch der Autor ad Ephesios und der Urheber der Pastoralbriefe, den Johannes, wie aus umgekehrten Motiven Papias und Justin hinsichtlich des Paulus thun [2]. Dafür schrieb ja Justinus auch nicht an paulinische Gemeinden, während die Ignatiana gerade solchen Gemeinden und Personen gelten, bei denen, falls die Tradition überhaupt Grund hätte, der Apostel Johannes in höchsten Ehren müsste gestanden haben [3]. Mit gutem Grund war schon W. Grimm namentlich über die Thatsache betroffen, dass der ignatianische Epheserbrief zwar die Verherrlichung kannte, welche dieser Gemeinde durch Paulus zu Theil geworden ist, an Johannes aber vorübergeht [4]. Es ist ein schwacher Trost, dass die betreffende Stelle (Kp. 12 *Παύλου συμμύσται*) in der syrischen Recension Cureton's fehlt oder dass kurz vorher wenigstens von Aposteln überhaupt die Rede sei, mit welchen die Epheser verkehrt haben (Kp. 11 *οἳ καὶ ἀποστόλοις πάντοτε συνῄνεσαν ἐν δυνάμει Ἰησοῦ Χριστοῦ*). Denn diesem Plural der Kategorie sind wir in rednerischen Schilderungen nur allzu oft an Orten, wo nachweisbar nur Einer gemeint ist, begegnet [5], und erst der, vielleicht Jahrhunderte nach der Abfassung der sieben Briefe lebende, griechische Interpolator hat Kp. 11 den Paulus, Johannes und Timotheus genannt. Der frühere Ignatius dagegen ignorirt den Johannes consequent und namentlich überall da, wo man das Gegentheil erwarten sollte. Er schreibt an die Trallianer (Kp. 5), er sei nicht ein Apostel, wie Paulus und Petrus, während die näher gelegene Exemplification durch Johannes diesmal selbst in der späten Interpolation fehlt. Und nicht minder befremdlich ist das Stillschweigen im Briefe an

---

1) Lipsius: De Clementis epistola ad Corinthios priore, S. 156 fg. Chronologie der römischen Bischöfe, S. 149.

2) Vgl. Krenkel, S. 137.

3) Scholten, S. 26.

4) Ersch und Gruber's Allg. Encyklopädie, II. Section, 22, S. 8.

5) Vgl. meine Nachweise: Schenkel's Bibel-Lexikon, III, S. 357. Protestantische Kirchenzeitung, 1872, S. 61.

den Polykarp, den Bischof von Smyrna, welchen doch die Tradition zum Schüler des Apostels macht, und in demjenigen an die Gemeinde zu Smyrna, an welche doch die Apokalypse einen Brief richtet (2, 8—11). Aber auch in den Briefen, welche von Smyrna ausgehen, findet sich nicht die geringste Spur des Erwarteten. Wie für Ignatius, so ist auch für Polykarp Paulus der grosse Apostel Kleinasiens [1]. Von Johannes aber schweigt sein in die Jahre 147—167 fallender Brief so gut wie das Martyrium, welches den in das Jahr 167 zu setzenden Tod des Bischofs von Smyrna erzählt [2]. Um sich mit dieser, an den Namen des Polykarp sich anschliessenden, äusserst auffälligen Erscheinung abzufinden, meint man gewöhnlich, das Stillschweigen seines ohnehin verdächtigen (vgl. S. 198) Briefes werde durch das laute Zeugniss des Irenäus (Eusebius, Kirchengeschichte, V, 24) aufgewogen, wonach der Kleinasiate Polykarp sich um 160 in Rom auf seinen Lehrer Johannes, den »Jünger des Herrn« und die »übrigen Apostel« als unmittelbare Autoritäten für seine Passahsitte berufen habe. Aber der Meister Polykarp's konnte möglicherweise »Jünger« des Herrn sein, ohne desshalb, wie erst Polykrates und Irenäus meinen, Apostel sein zu müssen [3]. Zu Zeiten der beiden letzteren, auf die wir hinsichtlich des Polykarp allein verwiesen sind, steht ohnehin die apostolische Echtheit des vierten Evangeliums fest. Gerade dies aber befremdet ja, dass erst mit dem Hervortreten dieses, in Ephesus entstandenen Evangeliums auch die Rede von einem in Ephesus überlebenden Apostel auftaucht, während vorher tiefes Stillschweigen hierüber sogar in dem von Smyrna ausgegangenen Bericht der dortigen Gemeinde über des Polykarp Zeugentod herrscht. Erst das viel spätere Martyrium des Ignatius titulirt diesen und den Polykarp als Schüler des Apostels Johannes.

Meist ignorirt werden von den Apologeten der Tradition fernerhin die Thatsachen, dass weder Papias, der im Verlaufe der ersten Hälfte des zweiten Jahrhunderts in Kleinasien sein Werk schrieb, noch Justin, der gegen die Mitte dieses Zeitraums in Ephesus mit dem Juden Tryphon disputirte, noch Hegesipp, der um 176 seine *ὑπομνήματα* schrieb, von den Vertretern der Nachricht vom ephesinischen Johannes jemals als Gewährsmänner hierfür angeführt werden. Vielmehr beruft man sich lediglich auf Irenäus und Clemens von Alexandria, höchstens auf Apollonius, sonst nur im Allgemeinen auf die Tradition [4]. Wir haben hier nur noch einen

1) Scholten: Oudste Getuigenissen, S. 47 fg.
2) Scholten: De Apostel Johannes, S. 23 fg.
3) Vgl. meinen Nachweis im Lexikon, S. 357 fg. Kirchenzeitung, S. 60 fg.
4) Scholten, S. 17 fg. 25. 27 fg. 39.

Blick auf die drei oben genannten Schriftsteller zu werfen, mit welchen sich der Kreis der Zeugen, die dem Autor ad Ephesios, als verhältnissmässig nahe stehend, gefährlich werden könnten, abschliesst.

Zunächst Justin! Er ist bekanntlich der erste Gewährsmann für den apostolischen Charakter der Apokalypse und bei dieser Gelegenheit (Dial. 81) erwähnt er denn auch einmal des Apostel Johannes, aber wahrhaftig nicht wie des grossen und bekannten Patrones der kleinasiatischen Christenheit (*ἀνήρ τις παρ' ἡμῖν ᾧ ὄνομα Ἰωάννης, εἷς τῶν ἀποστόλων τοῦ Χριστοῦ*)[1], auch nicht als einer einheimischen Grösse überhaupt, weil *παρ' ἡμῖν* ihn nicht als Kleinasiaten, sondern als christlichen Seher bezeichnet im Gegensatze zu den vorher erwähnten alttestamentlichen[2].

Hegesipp seinerseits wird von den Vertheidigern des in Ephesus überlebenden Apostels nur als indirecter Zeuge aufgerufen. Während Keim[3] und Scholten[4] eine solche Annahme als schon den Voraussetzungen der Apokalypse (18, 20. 21, 14), der Synoptiker (z. B. Luc. 21, 16—19. 28. Mt. 22, 6. 24, 9) und des Epheserbriefes (2, 20. 3, 5) widersprechend behandeln, will umgekehrt Steitz aus Mr. 9, 1 = Mt. 16, 28 = Luc. 9, 27, ferner aus Luc. 21, 16. 20 die Thatsache erschliessen, dass aus dem Jüngerkreis Jesu etliche auch den Fall Jerusalems überlebt haben müssen[5]. Besonders aber beruft er sich auf das von Eusebius (Kirchengeschichte, III, 32) mitgetheilte Zeugniss des Hegesippus, demzufolge die Kirche bis zu Trajan's Zeiten, in denen der 120 Jahre alte Symeon, des Klopas Sohn, starb (*μέχρι τῶν τότε χρόνων*), eine reine Jungfrau geblieben sei[6]. »Sobald aber der heilige Kreis der Apostel nach und nach das Ziel des Lebens erreicht hatte und das Geschlecht derer, welche die Predigt der göttlichen Weisheit selbst zu hören gewürdigt worden waren, vorübergegangen war, da fing der gottlose Irrthum an, sich zu erheben durch den Trug der Irrlehrer (*ἑτεροδιδάσκαλοι*), welche, da keiner der Apostel mehr übrig war, keck das Haupt zu erheben und der Predigt der Wahrheit die falsch berühmte Wissenschaft (*γνῶσις ψευδόνυμος*) entgegenzustellen wagten.« Aber davon abgesehen, dass man nicht weiss, was in diesen Worten dem Eusebius, was dem Hegesippus angehört, ist die ganze Anschauung nach der vorgefassten Idee von der Reinheit der apostolischen Kirche,

1) Scholten, S. 24.
2) Scholten, S. 25.
3) S. 71. 84. 156. 160. 4) S. 52.
5) Studien und Kritiken, 1868, S. 488 fg. 6) S. 491 fg.

insbesondere noch nach den Weissagungen der Pastoralbriefe gebildet, deren Ausdrücke — es sind die mitgetheilten griechischen — sogar reproducirt werden. Wie übrigens jene Fiction der altkatholischen wie modernsten Orthodoxie, als stelle das apostolische Zeitalter das Bild einer spiegelklaren See dar, darin keine Welle sich empört, ihre Widerlegung schon durch jeden unbefangenen Blick in das N. T. findet, so sagt es auch in den, den angeführten unmittelbar vorhergehenden Worten Hegesippus selbst, dass schon zu Lebzeiten der Apostel der Irrthum wenigstens im Verborgenen sein Wesen gehabt habe; und wenn wir das apostolische Zeitalter, wie uns, sobald der ephesinische Johannes wegfällt, obliegt, mit dem Jahr 70 abgrenzen, so lässt sich gegen jene Anschauung des Hegesipp nichts mehr einwenden, ja sie wird durch das Steigerungsverhältniss, welches zwischen den vom Apostel selbst und den vom Erneuerer seines Briefes bekämpften Gegnern eintritt (S. 291), bestätigt. Jedenfalls konnte diese Anschauung sich nur bilden, wenn kein Apostel mehr in die Zeiten der auftauchenden wirklichen Gnosis hineinreichte. Diese aber beginnen mit Kerinth unter Domitian und Hadrian. In den Tagen des Letzteren nun kennt Hegesipp, wie wir sahen, nur noch den Symeon als einen aus der christlichen Urzeit Uebriggebliebenen, und selbst die Zeiten des Ersteren haben einer anderen Nachricht des Hegesipp (bei Eusebius, K. G. III, 19. 20) zufolge, nur noch, und zwar als Merkwürdigkeit, Enkel eines Bruders Jesu aufzuweisen. Welch ein Contrast zu den späteren Kirchenschriftstellern, deren keiner dieser Tage hätte zu erwähnen vermocht, ohne in erster Linie dessen zu gedenken, der jenem Zeitalter mehr sein musste als des Klopas Sohn oder des Judas Enkel! Welch ein Widerspruch vor Allem mit Irenäus, welcher den Apostel Johannes des Trajan Tage erleben, ja richtig noch mit Kerinth zusammentreffen lässt (III, 3, 4 und bei Eusebius, K. G. III, 28. IV, 14).

4) Dass nun aber endlich auch Papias von einem überlebenden Apostel, insonderheit von dem, unseren Resultaten in den Weg tretenden, ephesinischen Johannes nichts weiss, steht auch ganz abgesehen von dem vielgedeuteten und doch in der Hauptsache so klar redenden, Fragment bei Eusebius (K. G. III, 39) [1]) fest genug.

1) Darüber, dass hier wirklich zwei Johannes unterschieden werden, ein Apostel, der dem Verfasser zeitlich und räumlich so fern gerückt ist, als alle anderen Apostel auch, und ein Presbyter, in dessen letzte Lebzeiten noch des Papias erste Sammlerthätigkeit fällt, die sich daher auch vorzugsweise dieser Quelle zuwandte, sind die Verhandlungen für Jeden, der da sehen will, spruchreif geworden. Vgl. meine Zusammenstellung im Lexikon, S. 352 fg. und die Nachträge dazu

Jedenfalls hat einer der letzten Kenner der verloren gegangenen *λογίων κυριακῶν ἐξηγήσεις*, der im 9. Jahrhundert schreibende Georgios Hamartolos in diesem Werk gelesen, der Zebedäussohn Johannes sei von den Iuden getödtet worden — also doch wohl in Palästina, nicht in Ephesus. Die betreffende Stelle aus der noch theilweise ungedruckten Chronik Georg's hat Nolte mitgetheilt[1]), und Hilgenfeld's Zweifel an der Richtigkeit der Angabe[2]) erledigen sich schon durch die Bestimmtheit des Citats (*Παπίας ἐν τῷ δευτέρῳ λόγῳ τῶν κυριακῶν λογίων φάσκει, ὅτι ὑπὸ Ἰουδαίων ἀνῃρέθη*). Und zwar scheint nach dem weitern Verlauf Papias dies als Erfüllung des Herrnwortes in Mr. 10, 39 = Mt. 20, 23 erzählt zu haben, welches, wie Volkmar richtig sieht[3]), den Märtyrertod beider Zebedäiden voraussetzt. Weil nun aber diese richtige und echte Nachricht mit dem ganzen Bild vom ephesinischen Johannes, wie es seit Ende des 2. Jahrh. feststeht, in Conflict geräth, hat schon Origenes (In Mt., Tom. XVI, 6) geschlossen, Johannes habe jenes Herrnwort nur durch seine Verbannung nach Patmos (Offenb. 1, 9) bewahrheitet, und Georgius Peccator stellt sich natürlich das Ende derselben als den Zeitpunkt vor, da Johannes von den Juden getödtet ward.

Seitdem die Aufmerksamkeit wieder auf dieses merkwürdige Datum gelenkt war[4]), hat es sowohl Wittichen[5]) anerkannt, als auch namentlich Keim mit grösster Sorgfalt nach allen Seiten verfolgt, festgestellt und durch Herakleon's übereinstimmendes Zeugniss ergänzt[6]). Krenkel seinerseits ignorirt zwar diese Instanz gegen die Tradition vom ephesinischen Apostel nicht geradezu, meint aber, jene Angabe des Georgius gehöre einer viel zu späten Zeit an, um Berücksichtigung zu verdienen, zumal ihr die bestimmten Aussagen älterer Schriftsteller entgegenstehen, welche die Schrift des Papias gleichfalls kannten und kein Interesse hatten, den Märtyrertod des Apostels in Abrede zu stellen[7]). Aber alle diese Aelteren

---

in der Prot. Kirchenzeitung, S. 62 fg. Unverständlich aber ist es, wie Hilgenfeld die Thatsache, dass dem Papias die Apokalypse als inspirirtes Buch galt, als ein indirectes Zeugniss für den Apostel Kleinasiens verwerthen mag, sofern des Papias »gesunder Menschenverstand« in diesem allein den Verfasser jenes Buches habe erkennen müssen (Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie, 1872, S. 376). Er dachte über die Autorität des Apokalyptikers wohl ganz ähnlich wie unser Autor. Vgl. oben S. 315 fg.

1) Tübinger Theologische Quartalschrift, 1862, S. 466.

2) Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie, 1865, S. 78 fg.

3) Evangelien, S. 500.

4) Vgl. meine Ausführung im Lexikon, S. 333.

5) Protestantische Kirchenzeitung, 1871, S. 794.

6) Geschichte Jesu, III, S. 44 fg. 477. 7) S. 31.

sind ja anerkannter Maassen abhängig von der, zuerst durch Irenäus verschuldeten, Vereinerleiung der beiden, von Papias noch ganz deutlich auseinandergehaltenen Männer mit Namen Johannes; ihnen allen galt überdies der Apostel Johannes auch schon als Apokalyptiker. Nun war aber der Presbyter notorisch eines natürlichen Todes im hohen Alter gestorben, und die Uebermacht dieser nahen Thatsache, welche trotz der zuweilen mitunterlaufenden Verwechslung mit dem Apostel durch den Polykarpschüler Irenäus vermittelt und verbürgt war, hat die verlorene Notiz des Papias schnell in den Hintergrund gedrängt. Der Apokalyptiker aber war ja schon in Folge des eben besprochenen Missverständnisses von Offenb. 1, 9 zu einem »Märtyrer« im weiteren Sinne vorgerückt (bei Polykrates), und wenn es an der angeblichen Verbannung noch nicht genug war, so trat die spätere Sage vom Oelmärtyrerthum (bei Tertullian) ergänzend ein. Sofern ein Apostel an der Märtyrerglorie Theil haben muss, lässt sonach auch das Johannesbild der Tradition diesen Zug nicht vermissen, und um dieses Surrogates willen übersah man die, der ganzen Auffassung tödtlichen Worte im zweiten Papiasbuche um so beruhigter. Dass sie aber Georgius wirklich gelesen hat, erhellt nicht zum geringsten eben aus dem Widerspruche, in den sie auch in seinem eigenen Bewusstsein mit demjenigen treten mussten, was ihm anderwärtsher als die Wahrheit über Johannes vollkommen feststand. Sinneshallucination sollte man also mindestens nicht zu Hülfe rufen, um zu erklären, wie er aus dem zweiten Papiasbuche so Seltsames herauslesen konnte. Denn sie können nur Dinge vorspiegeln, die schon zuvor irgend einen Anhalt im Bewusstsein hatten. Dass sich aber einzelne Fragmente von älteren Quellen bei späteren, schon in das Mittelalter hineinragenden Schriftstellern erhalten haben sollen, ist eine so wenig befremdliche, ist im Gegentheil eine so gewöhnliche Erscheinung, dass wir uns hier durch ein unmotivirtes »Zu spät« am wenigsten dürfen irre machen lassen.

5) Es erleidet somit keinen Zweifel, dass für das gesammte Urtheil der Folgezeit der Irrthum des Irenäus maassgebend geworden, und dass derselbe auch von Eusebius nur zur Hälfte, d. h. soweit er den Papias, nicht aber soweit er den angeblichen Apostelschüler Polykarp betrifft, aufgedeckt worden ist. Wie alle halbe Arbeit, so erwies sich darum auch des Eusebius Entdeckung so lange als erfolglos, als man sich nicht entschliessen konnte, sie auch nach der andern Hälfte zu ergänzen. Noch Bleek meinte, Papias werde wohl so gut als Polykarp den Apostel Johannes gekannt haben, und in der That wird, was vom einen feststeht, bezüglich

des andern nicht bezweifelt werden können[1]. Hier giebt es wirklich ein »Entweder — Oder« nur insofern, als wir entweder »Sowohl — als auch« oder aber »Weder — noch« zu sagen haben. Was uns die letztere Entscheidung zu treffen nöthigt, das ist erstens die richtige Einsicht in den Totalcharakter der historischen Autorität des Irenäus, welchem über seinen Bemühungen, einen möglichst unmittelbaren Zusammenhang der eben sich consolidirenden katholischen Kirche mit dem apostolischen Zeitalter herzustellen, derartige Verwechselungen in nicht geringer Anzahl begegnen; zweitens aber die Wahrnehmung, dass uns aus dem Bilde, welches er von seines Meisters Polykarp und der übrigen »Presbyter« Lehrautorität, Johannes genannt, entwirft, sobald wir die von ihm selbst aus der Lectüre des vierten Evangeliums gewonnenen Züge in Abrechnung bringen, alsbald wieder das bekannte Gesicht des Apokalyptikers und Chiliasten entgegentritt, desselben, den auch Papias mit seinem »Presbyter« meint, und auf welchen der kleinasiatische Glanz des Namens Johannes überhaupt zurückzuführen ist[2]. Es ist somit nur für ein anderwärtsher bereits fest begründetes Resultat der historischen Kritik eine Probe geliefert, wenn der Ertrag unserer Untersuchungen von der Art ist, dass dadurch die kleinasiatische Autorität des Apokalyptikers ebenso sehr vorausgesetzt, als die im Laufe der zweiten Hälfte des zweiten Jahrhunderts darauf gepfropfte Existenz des Apostels ausgeschlossen erscheint.

---

1) Einleitung in das N. T. 2. Ausg. S. 94 fg.

2) Vgl. meine Nachweisungen im Lexikon, S. 332 fg. 340 fg. 352 fg. 356 fg. und die Nachträge in der Prot. Kirchenzeitung, S. 59 fg.

Uebersichten.

I. Der Kolosserbrief:

ursprünglicher Text und Interpolation

nebst Parallelen des Epheserbriefes (links diejenigen zur Interpolation, rechts die vom ursprünglichen Text abhängigen).

Eph. Kol. 1. Eph.

1 Παῦλος ἀπόστολος Χριστοῦ Ἰησοῦ διὰ θελή- 1, 1.
ματος θεοῦ καὶ Τιμόθεος ὁ ἀδελφὸς 2 τοῖς ἐν Κο- 1, 2.
λασσαῖς ἁγίοις καὶ πιστοῖς ἀδελφοῖς ἐν Χριστῷ. χά-
ρις ὑμῖν καὶ εἰρήνη ἀπὸ θεοῦ πατρὸς ἡμῶν.
3 Εὐχαριστοῦμεν τῷ θεῷ καὶ πατρὶ τοῦ κυρίου 1, 16.
ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ πάντοτε περὶ ὑμῶν προσευχό-
μενοι, 4 ἀκούσαντες τὴν πίστιν ὑμῶν ἐν Χριστῷ 1, 15.
Ἰησοῦ καὶ τὴν ἀγάπην ἣν ἔχετε εἰς πάντας τοὺς
ἁγίους 5 διὰ τὴν ἐλπίδα τὴν ἀποκειμένην ὑμῖν ἐν 1, 3. 12. 13. 18.
τοῖς οὐρανοῖς, ἣν προηκούσατε ἐν τῷ λόγῳ τῆς ἀλη-
θείας τοῦ εὐαγγελίου 6 τοῦ παρόντος εἰς ὑμᾶς κα-
θὼς καὶ ἐν παντὶ τῷ κόσμῳ, καὶ ἔστιν καρποφορού-
μενον καὶ αὐξανόμενον καθὼς καὶ ἐν ὑμῖν, ἀφ' ἧς
ἡμέρας *ἠκούσατε καὶ ἐπέγνωτε τὴν χάριν τοῦ θεοῦ ἐν*
ἀληθείᾳ· 7 *καθὼς* ἐμάθετε ἀπὸ Ἐπαφρᾶ τοῦ ἀγα-
πητοῦ συνδούλου ἡμῶν, ὅς ἐστιν πιστὸς ὑπὲρ ὑμῶν
διάκονος τοῦ Χριστοῦ, 8 ὁ καὶ δηλώσας ἡμῖν τὴν
ὑμῶν ἀγάπην *ἐν πνεύματι.*
9 Διὰ τοῦτο καὶ ἡμεῖς, *ἀφ' ἧς ἡμέρας ἠκούσαμεν,* 1, 15. 16.
οὐ παυόμεθα ὑπὲρ ὑμῶν προσευχόμενοι *καὶ αἰτούμενοι*
1, 8. 11. 17. *ἵνα πληρωθῆτε τὴν ἐπίγνωσιν τοῦ θελήματος αὐτοῦ ἐν*
πάσῃ σοφίᾳ καὶ συνέσει πνευματικῇ, 10 περιπατῆσαι 4, 1.
1, 17. 2, 10. ὑμᾶς ἀξίως *τοῦ κυρίου εἰς πᾶσαν ἀρέσκειαν, ἐν παντὶ*
ἔργῳ ἀγαθῷ καρποφοροῦντες καὶ αὐξανόμενοι εἰς τὴν
1, 19. 3, 16. *ἐπίγνωσιν* τοῦ θεοῦ, 11 *ἐν πάσῃ δυνάμει δυναμούμενοι*
κατὰ τὸ κράτος τῆς δόξης αὐτοῦ εἰς πᾶσαν ὑπομονὴν καὶ

Eph. Kol. 1. Eph.

1, 11. 18. *μακροθυμίαν μετὰ χαρᾶς*, 12 *εὐχαριστοῦντες τῷ πατρὶ*
τῷ ἱκανώσαντι ἡμᾶς εἰς τὴν μερίδα τοῦ κλήρου τῶν ἁγίων
ἐν τῷ φωτί, 13 ὃς ἐρρύσατο ἡμᾶς ἐκ τῆς ἐξουσίας 2, 2. 3.
τοῦ σκότους καὶ μετέστησεν εἰς τὴν βασιλείαν τοῦ
1, 6. υἱοῦ *τῆς ἀγάπης* αὐτοῦ, 14 *ἐν ᾧ ἔχομεν τὴν ἀπολύ-*
1, 7. *τρωσιν, τὴν ἄφεσιν τῶν ἁμαρτιῶν*, 15 *ὅς ἐστιν εἰκὼν*
τοῦ θεοῦ τοῦ ἀοράτου, πρωτότοκος πάσης κτίσεως,
1, 10. 21. 22. 16 *ὅτι ἐν αὐτῷ ἐκτίσθη τὰ πάντα τὰ ἐν τοῖς οὐρανοῖς*
3, 9. 10. *καὶ τὰ ἐπὶ τῆς γῆς, τὰ ὁρατὰ καὶ τὰ ἀόρατα, εἴτε θρόνοι*
εἴτε κυριότητες εἴτε ἀρχαὶ εἴτε ἐξουσίαι. τὰ πάντα δι'
1, 10. 22. *αὐτοῦ καὶ εἰς αὐτὸν ἔκτισται*, 17 *καὶ αὐτός ἐστιν πρὸ*
1, 20. 22. 23. *πάντων καὶ τὰ πάντα ἐν αὐτῷ συνέστηκεν*, 18 *καὶ αὐ-*
4, 15. 5, 23. *τός ἐστιν ἡ κεφαλὴ τοῦ σώματος, τῆς ἐκκλησίας· ὅς*
ἐστιν ἀρχή, πρωτότοκος ἐκ τῶν νεκρῶν, ἵνα γένηται ἐν
1, 10. 23. *πᾶσιν αὐτὸς πρωτεύων*, 19 ὅτι ἐν αὐτῷ εὐδόκησεν
1, 7. 10. *πᾶν τὸ πλήρωμα κατοικῆσαι* 20 *καὶ δι' αὐτοῦ ἀπο-*
2, 13—17. καταλλάξαι *τὰ πάντα εἰς αὐτόν εἰρηνοποιήσας διὰ τοῦ*
αἵματος τοῦ σταυροῦ αὐτοῦ, δι' αὐτοῦ, εἴτε τὰ ἐπὶ τῆς
γῆς εἴτε τὰ ἐν τοῖς οὐρανοῖς. 21 καὶ ὑμᾶς ποτὲ ὄντας 2, 1. 2. 10. 13. 15. 16.
2, 3. 12. 16. *ἀπηλλοτριωμένους καὶ* ἐχθροὺς *τῇ διανοίᾳ* ἐν τοῖς ἔρ-
4, 18. γοις τοῖς πονηροῖς, νυνὶ δὲ *ἀποκατηλλάγητε* 22 ἐν
τῷ σώματι τῆς σαρκὸς αὐτοῦ διὰ τοῦ θανάτου, *πα-* 2, 13. 16.
1, 4. 5, 27. *ραστῆσαι ὑμᾶς ἁγίους καὶ ἀμώμους καὶ ἀνεγκλήτους*
3, 18. *κατενώπιον αὐτοῦ*, 23 εἴ γε ἐπιμένετε τῇ πίστει *τεθε-* 3, 1.
μελιωμένοι καὶ ἑδραῖοι καὶ μὴ μετακινούμενοι ἀπὸ
τῆς ἐλπίδος τοῦ εὐαγγελίου *οὗ ἠκούσατε, τοῦ κηρυχθέν-*
τος ἐν πάσῃ κτίσει τῇ ὑπὸ τὸν οὐρανόν, οὗ ἐγενόμην
ἐγὼ Παῦλος *διάκονος*.

3, 1. 13. 24 *Νῦν χαίρω ἐν τοῖς παθήμασιν ὑπὲρ ὑμῶν, καὶ*
ἀνταναπληρῶ τὰ ὑστερήματα τῶν θλίψεων τοῦ Χριστοῦ
ἐν τῇ σαρκί μου ὑπὲρ τοῦ σώματος αὐτοῦ, ὅ ἐστιν ἡ
ἐκκλησία, 25 *ἧς ἐγενόμην ἐγὼ* διάκονος κατὰ τὴν οἰ- 3, 2. 7. 8.
κονομίαν τοῦ θεοῦ τὴν δοθεῖσάν μοι εἰς ὑμᾶς πλη-
3, 3. 5. 9. ρῶσαι τὸν λόγον τοῦ θεοῦ, 26 *τὸ μυστήριον τὸ ἀπο-*
κεκρυμμένον ἀπὸ τῶν αἰώνων καὶ ἀπὸ τῶν γενεῶν, νυνὶ
1, 9. 18. 3, 9. *δὲ ἐφανερώθη τοῖς ἁγίοις αὐτοῦ*, 27 *οἷς ἠθέλησεν ὁ θεὸς*
γνωρίσαι τί τὸ πλοῦτος τῆς δόξης τοῦ μυστηρίου τούτου
ἐν τοῖς ἔθνεσιν, ὅ ἐστιν Χριστὸς ἐν ὑμῖν, ἡ ἐλπὶς τῆς
3, 9. 4, 13. *δόξης*, 28 *ὃν ἡμεῖς καταγγέλλομεν νουθετοῦντες πάντα*
ἄνθρωπον καὶ διδάσκοντες πάντα ἄνθρωπον ἐν πάσῃ
σοφίᾳ, ἵνα παραστήσωμεν πάντα ἄνθρωπον τέλειον ἐν
Χριστῷ· 29 εἰς ὃ καὶ κοπιῶ ἀγωνιζόμενος κατὰ τὴν 3, 7. 20.
ἐνέργειαν αὐτοῦ τὴν ἐνεργουμένην ἐν ἐμοὶ *ἐν δυνάμει*.

Eph. | Kol. 2. | Eph.

1 Θέλω γὰρ ὑμᾶς εἰδέναι ἡλίκον ἀγῶνα ἔχω περὶ
ὑμῶν καὶ τῶν ἐν Λαοδικείᾳ καὶ ὅσοι οὐχ ἑώρακαν τὸ
πρόσωπόν μου *ἐν σαρκί*, 2 ἵνα παρακληθῶσιν αἱ
3, 18. 4, 16. καρδίαι αὐτῶν, *συμβιβασθέντες ἐν ἀγάπῃ καὶ εἰς πᾶν*
τὸ πλοῦτος τῆς πληροφορίας τῆς συνέσεως, εἰς ἐπίγνω-
3, 9. 19. *σιν τοῦ μυστηρίου τοῦ θεοῦ, Χριστοῦ,* 3 *ἐν ᾧ εἰσὶν*
πάντες οἱ θησαυροὶ τῆς σοφίας καὶ τῆς γνώσεως ἀπό-
κρυφοι. 4 τοῦτο δὲ λέγω ἵνα μηδεὶς ὑμᾶς παραλογί- 4, 17. 5, 6.
ζηται *ἐν πιθανολογίᾳ*. 5 εἰ γὰρ καὶ τῇ σαρκὶ ἄπειμι,
ἀλλὰ τῷ πνεύματι σὺν ὑμῖν εἰμί, χαίρων καὶ βλέπων
ὑμῶν τὴν τάξιν καὶ τὸ στερέωμα τῆς εἰς Χριστὸν πί-
στεως ὑμῶν.

6 Ὡς οὖν παρελάβετε τὸν Χριστὸν Ἰησοῦν τὸν 4, 17. 20.
2, 20. κύριον, ἐν αὐτῷ περιπατεῖτε, 7 *ἐρριζωμένοι καὶ ἐποι-* 4, 21.
3, 17. 18. *κοδομούμενοι ἐν αὐτῷ καὶ βεβαιούμενοι τῇ πίστει* καθὼς
ἐδιδάχθητε, περισσεύοντες ἐν εὐχαριστίᾳ. 8 βλέπετε 4, 14.
μή τις ἔσται ὑμᾶς ὁ συλαγωγῶν διὰ τῆς φιλοσοφίας
5, 6. *καὶ κενῆς ἀπάτης κατὰ τὴν παράδοσιν τῶν ἀνθρώπων,*
κατὰ τὰ στοιχεῖα τοῦ κόσμου καὶ οὐ κατὰ Χριστόν,
1, 23. 9 ὅτι ἐν αὐτῷ *κατοικεῖ πᾶν τὸ πλήρωμα τῆς θεότητος*
1, 21. 23. *σωματικῶς,* 10 *καί ἐστε ἐν αὐτῷ πεπληρωμένοι, ὅς ἐστιν*
ἡ κεφαλὴ πάσης ἀρχῆς καὶ ἐξουσίας, 11 *ἐν ᾧ καὶ* πε-
ριετμήθητε περιτομῇ ἀχειροποιήτῳ, *ἐν τῇ ἀπεκδύσει*
2, 11. *τοῦ σώματος τῆς σαρκός, ἐν τῇ περιτομῇ τοῦ Χρι-*
στοῦ, 12 συνταφέντες αὐτῷ ἐν τῷ βαπτίσματι, ἐν ᾧ 1, 20. 2, 6.
1, 19. 20. καὶ συνηγέρθητε διὰ *τῆς πίστεως* τῆς ἐνεργείας τοῦ
θεοῦ τοῦ ἐγείραντος αὐτὸν ἐκ τῶν νεκρῶν· 13 καὶ
ὑμᾶς νεκροὺς ὄντας ἐν τοῖς παραπτώμασιν *καὶ τῇ* 2, 1. 4. 5.
2, 11. *ἀκροβυστίᾳ τῆς σαρκὸς ὑμῶν*, συνεζωοποίησεν *ὑμᾶς*
σὺν αὐτῷ, χαρισάμενος ἡμῖν πάντα τὰ παραπτώ-
ματα, 14 ἐξαλείψας τὸ καθ' ἡμῶν χειρόγραφον 2, 15.
2, 15. *τοῖς δόγμασιν* ὃ ἦν ὑπεναντίον ἡμῖν, καὶ αὐτὸ ἦρ-
κεν ἐκ τοῦ μέσου, προσηλώσας αὐτὸ τῷ σταυρῷ,
2, 15. 16. 15 *ἀπεκδυσάμενος τὰς ἀρχὰς καὶ τὰς ἐξουσίας ἐδειγμά-*
3, 10. 4, 8. *τισεν ἐν παρρησίᾳ, θριαμβεύσας αὐτοὺς ἐν αὐτῷ.*

16 Μὴ οὖν τις ὑμᾶς κρινέτω ἐν βρώσει καὶ ἐν
πόσει ἢ ἐν μέρει ἑορτῆς ἢ νουμηνίας ἢ σαββάτων,
17 *ἅ ἐστιν σκιὰ τῶν μελλόντων, τὸ δὲ σῶμα Χριστοῦ.*
18 *μηδεὶς ὑμᾶς καταβραβευέτω θέλων ἐν ταπεινοφρο-*
σύνῃ καὶ θρησκείᾳ τῶν ἀγγέλων, ἃ μὴ ἑώρακεν ἐμβατεύων,
εἰκῆ φυσιούμενος ὑπὸ τοῦ νοὸς τῆς σαρκὸς αὐτοῦ,

Eph. — Kol. 2. — Eph.

4, 16. 19 *καὶ οὐ κρατῶν τὴν κεφαλήν, ἐξ οὗ πᾶν τὸ σῶμα*
διὰ τῶν ἁφῶν καὶ συνδέσμων ἐπιχορηγούμενον καὶ συμ-
βιβαζόμενον αὔξει τὴν αὔξησιν τοῦ θεοῦ. 20 Εἰ ἀπε-
θάνετε σὺν Χριστῷ ἀπὸ τῶν στοιχείων τοῦ κόσμου, 2, 15.
τί ὡς ζῶντες ἐν κόσμῳ δογματίζεσθε 21 Μὴ ἅψῃ
μηδὲ γεύσῃ μηδὲ θίγῃς, 22 ἅ ἐστιν *πάντα* εἰς φθο-
ρὰν τῇ ἀποχρήσει, *κατὰ τὰ ἐντάλματα καὶ διδασκαλίας*
τῶν ἀνθρώπων; 23 *ἅτινά ἐστιν λόγον μὲν ἔχοντα σο-*
φίας ἐν ἐθελοθρησκείᾳ καὶ ταπεινοφροσύνῃ καὶ ἀφειδίᾳ
σώματος, οὐκ ἐν τιμῇ τινι πρὸς πλησμονὴν τῆς σαρκός.

Kol. 3.

1, 20. 2, 6. 1 *Εἰ οὖν συνηγέρθητε τῷ Χριστῷ, τὰ ἄνω ζητεῖτε,*
οὗ ὁ Χριστός ἐστιν ἐν δεξιᾷ τοῦ θεοῦ καθήμενος· 2 *τὰ*
ἄνω φρονεῖτε, μὴ τὰ ἐπὶ τῆς γῆς. 3 ἀπεθάνετε γάρ, καὶ 3, 9.
ἡ ζωὴ ὑμῶν κέκρυπται σὺν τῷ Χριστῷ ἐν τῷ θεῷ·
1, 18. 4 *ὅταν ὁ Χριστὸς φανερωθῇ, ἡ ζωὴ ἡμῶν, τότε καὶ*
ὑμεῖς σὺν αὐτῷ φανερωθήσεσθε ἐν δόξῃ.
4, 19. 5 *Νεκρώσατε οὖν τὰ μέλη τὰ ἐπὶ τῆς γῆς, πορνείαν,*
5, 3. 5. *ἀκαθαρσίαν, πάθος, ἐπιθυμίαν κακήν, καὶ τὴν πλεονε-*
5, 6. *ξίαν ἥτις ἐστὶν εἰδωλολατρεία, 6 δι' ὃ ἔρχεται ἡ ὀργὴ*
2, 2. 3. 5, 8. *τοῦ θεοῦ. 7 ἐν οἷς καὶ ὑμεῖς περιεπατήσατέ ποτε ὅτε*
4, 22. 25. 26. *ἐζῆτε ἐν τούτοις· 8 νυνὶ δὲ ἀπόθεσθε καὶ ὑμεῖς τὰ*
29. 31. 5, 4. *πάντα, ὀργὴν θυμὸν κακίαν βλασφημίαν αἰσχρολογίαν*
4, 22. 25. *ἐκ τοῦ στόματος ὑμῶν, 9 μὴ ψεύδεσθε εἰς ἀλλήλους,*
ἀπεκδυσάμενοι τὸν παλαιὸν ἄνθρωπον σὺν ταῖς πράξε-
4, 23. 24. *σιν αὐτοῦ 10 καὶ ἐνδυσάμενοι τὸν νέον τὸν ἀνακαινού-*
μενον εἰς ἐπίγνωσιν κατ' εἰκόνα τοῦ κτίσαντος αὐτόν,
11 ὅπου οὐκ ἔνι Ἕλλην καὶ Ἰουδαῖος, περιτομὴ καὶ ἀκρο-
βυστία, βάρβαρος, Σκύθης, δοῦλος, ἐλεύθερος, ἀλλὰ τὰ
πάντα καὶ ἐν πᾶσιν Χριστός.

12 Ἐνδύσασθε οὖν ὡς ἐκλεκτοὶ τοῦ θεοῦ ἅγιοι 4, 2. 32.
καὶ ἠγαπημένοι σπλάγχνα οἰκτιρμοῦ, χρηστότητα, 5, 1.
ταπεινοφροσύνην, πραΰτητα, μακροθυμίαν, 13 ἀνε- 4, 2. 32.
χόμενοι ἀλλήλων καὶ χαριζόμενοι ἑαυτοῖς ἐάν τις 5, 2.
πρός τινα ἔχῃ μομφήν, καθὼς καὶ ὁ Χριστὸς ἐχαρί-
4, 3. σατο ὑμῖν οὕτως καὶ ὑμεῖς, 14 *ἐπὶ πᾶσιν δὲ τούτοις*
τὴν ἀγάπην, ὅ ἐστιν σύνδεσμος τῆς τελειότητος. 15 *καὶ*
2, 16. 4, 4. *ἡ εἰρήνη τοῦ Χριστοῦ βραβευέτω ἐν ταῖς καρδίαις ὑμῶν,*
εἰς ἣν καὶ ἐκλήθητε ἐν ἑνὶ σώματι· καὶ εὐχάριστοι γί-
5, 19. *νεσθε.* 16 *Ὁ λόγος τοῦ Χριστοῦ ἐνοικείτω ἐν ὑμῖν*
πλουσίως, ἐν πάσῃ σοφίᾳ διδάσκοντες καὶ νουθετοῦντες
ἑαυτοὺς ψαλμοῖς ὕμνοις ᾠδαῖς πνευματικαῖς, ἐν τῇ χάριτι
ᾄδοντες ἐν τῇ καρδίᾳ ὑμῶν τῷ θεῷ, 17 καὶ πᾶν ὅ τι

Eph. Kol. 3. Eph.

ἐὰν ποιῆτε ἐν λόγῳ ἢ ἐν ἔργῳ, πάντα ἐν ὀνόματι κυ- 5, 20.
ρίου Ἰησοῦ, εὐχαριστοῦντες τῷ θεῷ πατρὶ δι' αὐτοῦ.
5, 22. 24. 18 *Αἱ γυναῖκες, ὑποτάσσεσθε τοῖς ἀνδράσιν, ὡς*
5, 25. 28. *ἀνῆκεν ἐν κυρίῳ.* 19 *οἱ ἄνδρες, ἀγαπᾶτε τὰς γυναῖκας*
καὶ μὴ πικραίνεσθε πρὸς αὐτάς.
6, 1. 20 *Τὰ τέκνα, ὑπακούετε τοῖς γονεῦσιν κατὰ πάντα·*
6, 4. *τοῦτο γὰρ ἐστιν εὐάρεστον ἐν κυρίῳ.* 21 *οἱ πατέρες, μὴ*
ἐρεθίζετε τὰ τέκνα ὑμῶν, ἵνα μὴ ἀθυμῶσιν.
6, 5. 6. 22 *Οἱ δοῦλοι, ὑπακούετε κατὰ πάντα τοῖς κατὰ*
σάρκα κυρίοις, μὴ ἐν ὀφθαλμοδουλείαις ὡς ἀνθρωπά-
ρεσκοι, ἀλλ' ἐν ἁπλότητι καρδίας φοβούμενοι τὸν κύριον.
6, 6. 7. 23 *ὃ ἐὰν ποιῆτε, ἐκ ψυχῆς ἐργάζεσθε ὡς τῷ κυρίῳ καὶ*
6, 7. 8. *οὐκ ἀνθρώποις,* 24 *εἰδότες ὅτι ἀπὸ κυρίου ἀπολήμψεσθε*
τὴν ἀνταπόδοσιν τῆς κληρονομίας. τῷ κυρίῳ Χριστῷ
6, 8. 9. *δουλεύετε·* 25 *ὁ γὰρ ἀδικῶν κομίσεται ὃ ἠδίκησεν, καὶ*
οὐκ ἔστιν προσωποληψία.

Kol. 4.

6, 9. 1 *Οἱ κύριοι, τὸ δίκαιον καὶ τὴν ἰσότητα τοῖς δού-*
λοις παρέχεσθε, εἰδότες ὅτι καὶ ὑμεῖς ἔχετε κύριον ἐν
οὐρανῷ.

2 Τῇ προσευχῇ προσκαρτερεῖτε γρηγοροῦντες ἐν 6, 18.
αὐτῇ *ἐν εὐχαριστίᾳ,* 3 προσευχόμενοι ἅμα καὶ περὶ 6, 19.
ἡμῶν, ἵνα ὁ θεὸς ἀνοίξῃ ἡμῖν θύραν τοῦ λόγου λα-
3, 4. 6, 20. λῆσαι τὸ μυστήριον τοῦ Χριστοῦ, *δι' ὃ καὶ δέδεμαι,*
6, 20. 4 *ἵνα φανερώσω αὐτὸ* ὡς δεῖ με λαλῆσαι. 5 Ἐν σο- 6, 20.
φίᾳ περιπατεῖτε πρὸς τοὺς ἔξω, τὸν καιρὸν ἐξαγορα- 5, 15. 16.
ζόμενοι. 6 ὁ λόγος ὑμῶν πάντοτε ἐν χάριτι, ἅλατι 4, 29.
ἠρτυμένος, εἰδέναι πῶς δεῖ ὑμᾶς ἑνὶ ἑκάστῳ ἀποκρί-
νεσθαι.

7 Τὰ κατ' ἐμὲ πάντα γνωρίσει ὑμῖν Τύχικος ὁ 6, 21.
ἀγαπητὸς ἀδελφὸς καὶ πιστὸς διάκονος καὶ σύνδουλος
ἐν κυρίῳ, 8 ὃν ἔπεμψα πρὸς ὑμᾶς εἰς αὐτὸ τοῦτο 6, 22.
ἵνα γνῷ τὰ περὶ ὑμῶν καὶ παρακαλέσῃ τὰς καρδίας
ὑμῶν, 9 *σὺν Ὀνησίμῳ τῷ πιστῷ καὶ ἀγαπητῷ ἀδελ-*
φῷ, ὅς ἐστιν ἐξ ὑμῶν· πάντα ὑμῖν γνωριοῦσιν τὰ ὧδε.

10 Ἀσπάζεται ὑμᾶς Ἀρίσταρχος ὁ συναιχμάλωτός μου, καὶ Μάρκος ὁ ἀνεψιὸς Βαρνάβα, περὶ οὗ ἐλάβετε ἐντολάς, ἐὰν ἔλθῃ πρὸς ὑμᾶς, δέξασθε αὐτόν, 11 καὶ Ἰησοῦς ὁ λεγόμενος Ἰοῦστος, οἱ ὄντες ἐκ περιτομῆς· οὗτοι μόνοι συνεργοὶ εἰς τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ, οἵτινες ἐγενήθησάν μοι παρηγορία. 12 ἀσπάζεται ὑμᾶς Ἐπαφρᾶς ὁ ἐξ ὑμῶν, δοῦλος Χριστοῦ Ἰη-

Eph. | Kol. 4. | Eph.

σοῦ, πάντοτε ἀγωνιζόμενος ὑπὲρ ὑμῶν *ἐν ταῖς προσ-*
ευχαῖς, ἵνα στῆτε τέλειοι καὶ πεπληροφορημένοι ἐν παντὶ
θελήματι τοῦ θεοῦ. 13 μαρτυρῶ γὰρ αὐτῷ ὅτι ἔχει
πολὺν πόνον ὑπὲρ ὑμῶν καὶ τῶν ἐν Ἱεραπόλει.
14 ἀσπάζεται ὑμᾶς Λουκᾶς ὁ ἰατρὸς ὁ ἀγαπητὸς καὶ
Δημᾶς. 15 *ἀσπάσασθε τοὺς ἐν Λαοδικείᾳ ἀδελφοὺς*
καὶ Νυμφᾶν καὶ τὴν κατ' οἶκον αὐτῶν ἐκκλησίαν. 16 *καὶ*
ὅταν ἀναγνωσθῇ παρ' ὑμῖν ἡ ἐπιστολή, ποιήσατε ἵνα
καὶ ἐν τῇ Λαοδικέων ἐκκλησίᾳ ἀναγνωσθῇ, καὶ τὴν ἐκ
Λαοδικείας ἵνα καὶ ὑμεῖς ἀναγνῶτε. 17 *καὶ εἴπατε*
Ἀρχίππῳ Βλέπε τὴν διακονίαν ἣν παρέλαβες ἐν κυρίῳ,
ἵνα αὐτὴν πληροῖς.

18 Ὁ ἀσπασμὸς τῇ ἐμῇ χειρὶ Παύλου. μνημο-
νεύετέ μου τῶν δεσμῶν. ἡ χάρις μεθ' ὑμῶν.

II. Register über den Kolosserbrief.

Kap. I.

Kap. 2.

III. Register über den Epheserbrief.

Kap. 5.

Kap. 6.

Druck von Breitkopf und Härtel in Leipzig.

Berichtigungen.

Der Correctur wurde, namentlich auch bezüglich der Citate, die möglichste Aufmerksamkeit zugewandt. Nur S. 100—112 sind erhebliche Versehen gut zu machen. Doch bitte ich um Besserung folgender Stellen, deren Sammlung zum guten Theil nicht mein, sondern das dankenswerthe Verdienst des Herrn Professor Kesselring ist, welcher bei Ausarbeitung seines Commentars die Druckbogen meines Werkes zu lesen die Güte hatte.

S. 4 Z. 11 v. u. apologetischen statt apologetische.
- 9 - 15 v. u. Laodicea statt Ladicea.
- 11 - 11 v. o. unsers statt u ners.
- — - 5 v. u. 12 statt 11
- 15 - 4 v. u. 1, 12 statt 1, 11
- 23 - 1 v. o. Weisse statt Weise.
- 47 - 17 v. o. hinter 12, 19 lies (wenn an beiden Stellen echt)
- 55 - 18 v. u. *Κολασσαῖς* statt *Κολάσσαῖς*.
  - 15 v. u. *ἡμῶν* statt *ἡμῶν*.
- 58 - 9 v. o. *ἡμᾶς* statt *ημᾶς*.
- 59 - 11 und 12 v. o. *τὴν δοθεῖσάν μοι* statt *τῆς δοθείσης μοὶ*
- 63 - 5 v. o. (*ἀπο*) statt (*ἄπο*).
  - 11 v. o. *ἐχθρούς* statt *ἔχθρους*.
- 65 - 13 v. u. *τῇ* statt *τη*.
  - 12 v. u. *ὑμῶν* statt *ἡμῶν*.
- 66 - 15 v. u. 2, 13 statt 2. 13.
- 69 - 8 v. o. 12 statt 2
- 73 - 12 v. u. Uebertragung statt Ubertragung.
- 79 - 13 und 14 v. o. *ἀποστρέφεσθαι* statt *ἀποστρέφειν*.
- 90 - 3 v. o. *οὐ* statt *οὐ*.
- 91 - 16 v. u. *ἀποκα-* statt *ἄποκα-*
- 92 - 11 v. u. *ἔχθρα* statt *ἔθχρα*.
- 99 - 10 v. o. 1, 22 statt 2, 22
- 100 - 11 v. o. ist die Note ausgefallen: Vgl. im Allgemeinen über den Sprachgebrauch unserer Briefe Zeller: Theologische Jahrbücher, 1843, S. 505 fg. 540 fg.
  - 22 v. u. 20 statt 18
  - 14 v. u. 44 statt 39
  - 12 v. u. ist vor *ἀνεξιχνίαστος* zu setzen *ἀνακεφαλαιοῦν*, nachher *ἀρραβών*, dagegen *εὔνοια* zu streichen.
  - 11 v. u. nach *κάμπτειν* zu setzen *πεποίθησις*.
  - 9 v. u. nach auch zu lesen *παροργίζειν* (worüber vgl. S. 111)
  - 5 v. u. streiche *κρατεῖν*.
  - 2 v. u. statt *αἰχμαλωτεύειν* (2 Tim. 3, 6 ?) lies *αἰχμαλωσία*
- 101 - 9 v. o. (40) statt (37)
  - 13 v. u. streiche *ἀπελπίζειν*.
  - 12 v. u. vor *εὐαγ-* setze *ἐργασία*.
  - 11 v. u. nach *εὔσπλαγχνος*, lies *κατοικητήριον*, *λουτρόν*, *μῖκος*,

S. 101 Z. 10 v. u. nach *πάροικος* lies *πατριά*,

- 8 v. u. nach *ὕδωρ* lies *ὑπεράνω*,

- 7 v. u. nach *αἰσχρότης*, lies *αἰχμαλωτεύειν* (2 Tim. 3, 6 ?) und nach *βέλος*, lies *ἐκτρέφειν*, *ἐλαχιστότερος*,

- 6 v. u. nach *ἑτοιμασία* lies *εὔνοια* (1 Kor. 7, 3?), und streiche *καταβραβεύειν*,

- 3 v. u. statt *προκαρτέρησις* lies *προσκαρτέρησις*

- 104 - 12 v. o. 1, 15—2, 10 statt 1, 14—2, 10.

- 105 - 19 v. u. nach 33 lies oder 34

- 11 v. u. statt nur lies ausser *ἀνεψιός* noch

- 6 v. u. nach *δυναμοῦν* lies (doch Hebr. 11, 34? Eph. 6, 10 ??)

- 5 v. u. nach *θεότης*, lies *καταβραβεύειν*,

- 106 - 14 v. u. 23 statt 15

- 3 v. u. nach 12, 31), lies *ἔνταλμα* 2, 22, nach 2, 14, lies *ἑορτή* 2, 16, *ἡλίκος* 2, 1, *θιγγάνειν* 2, 21, *θρησκεία* 2, 18, *ἰατρός* 4, 14,

- 1 v. u. ist hinzuzufügen: Dazu die beiden nur im Hebräerbriefe noch begegnenden Ausdrücke *τελειότης* 3, 14 und *ὑπεναντίος* 2, 14.

- 107 - 10 v. o. 12 statt 11.

- 12 v. o. statt nur lies *ἀνακαινοῦν*,

- 15 v. o. streiche etwa

- 22 v. u. *δόκιμος* statt *δοκιμός*.

- 6 v. u. *Ἀνακαινοῦν* (3, 10), *ἀπεῖναι* statt *Ἀπεῖναι*

- 111 - 8 v. u. statt *παροργίζειν*. lies *παροργίζειν* (falls nämlich Kol. 3, 21 Lachmann im Recht wäre).

- 112 - 8 v. u. P statt H

- 3 v. u. hinter *ἄμωμος* lies (Phil. 2, 15 ?), *ἄφεσις*, vor *κρά-* lies *κατενώπιον* (2 Kor. 2, 17. 12, 19?),

- 2 v. u. vor *ᾠδή* lies *κυριότης*, *σύνδεσμος*,

- 125 - 3 v. o. *αὑτῷ* statt *αὐτῷ*.

- 126 - 9 v. u. III, 3 statt III, 4, 1.

- 144 - 11 v. o. 2 Thess. 3, 12) statt 2 Thess. 3, 12

- 159 - 21 v. u. *θιγγάνειν* statt *θιγχάνειν*

- 166 - 13 v. u. ist Röm. 15, 30 nach letzteren ausgefallen.

- 169 - 6 v. u. ist *πάντας* einzuklammern.

- 170 - 6 v. o. *στέφανος* statt *στεφανός*

- 175 - 19 v. o. *κοπιῶ* statt *κοπιῷ*

- 179 - 1 v. u. beizufügen: Hausrath: Neutestamentliche Zeitschrift, II, S. 458.

- 180 - 3 v. o. *αὐτοφώρῳ* statt *αὐτοφόρῳ*.

- 224 - 9 v. u. *πᾶν* statt das *πᾶν*.

- 249 - 3 v. u. ist die Note beizufügen: Doch hätte der Verfasser nach Volkmar (Evangelien, S. 619) den Einschub in Kol. 1, 23 dem späten Marcusschlusse (16, 15) entnommen.

- 269 - 10 v. u. *τὸν* statt *τόν*

- 277 - 3 v. o. *Χριστόν;* statt *Χριστὸν*

- 288 - 2 v. o. *θλίψης* statt *θλίψη*

- 313 - 18 v. o. Epiktets statt Ekiktets

